Toplum ve Bilim

50 YAZ 1990

Karluklar'dan Karahanlılar'a **Sencer Divitçioğlu**

Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskan Sorunu **İlhan Tekeli**

Cinsiyet Konumu ve Psikoloji: Eleştirel Bir İnceleme **Güler Okman Fişek**

Tanzimat'tan Sonra 'Kadın'ın Hukuksal Statüsü **Mehmet Ö.Alkan**

Kasabada Politika ve Politikacı **Ayşe Güneş-Ayata**

Bulgaristan'da Türk Kitle İletişim Araçlarının Gelişmesi ve Bozulması **Nurşen Mazıcı**

İnsan Hakları: Standartlaşma-Rölativizm Tartışması **Turgut Tarhanlı**

Edward Said'in *Oryantalizm*'i Üzerine **Zülküf Aydın**

Osmanlı Basınında Midhat Paşa **Necdet Kurdakul**

Toplum ve Bilim

Birikim Yayıncılık ve Ticaret Ltd. Şirketi Adına Sahibi
Murat Belge

Yayın Kurulu
Korkut Boratav
Ayşe Buğra
Sencer Divitçioğlu
Ahmet İnsel
Şirin Tekeli
Zafer Toprak

Danışma Kurulu
Asaf Savaş Akat
Reşit Canbeyli
Alan Duben
Suraiya Faroqhi
Nilüfer Göle
Ümid Hassan
Huricihan İnan
Deniz Kandiyoti
Nihal Kara
Çağlar Keyder
Şerif Mardin
İlber Ortaylı
Oğuz Oyan
Ayşe Öncü
Jale Parla
Ömür Sezgin
Burhan Şenatalar
İlhan Tekeli
Galip Yalman

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Abdullah Onay

Kapak ve Sayfa Düzeni
Çiğdem Dilbaz

Düzelti
Fatih M.Öztan

Yönetim Yeri
Küçükayasofya Caddesi No.17-19/A
Sultanahmet-İstanbul
Tel: 512 17 34

Yazışma Adresi:
Klodfarer Cad. İletişim Han
34400 Cağaloğlu-İstanbul

Teknik Üretim
Perka A.Ş.

Baskı
Şefik Matbaası

Kapak fotoğrafı: Hüseyin Ezer (CHP Kurultayından, Nisan 1967).

Toplum ve Bilim

50 YAZ 1990 / ÜÇ AYLIK DERGİ

Sencer Divitçioğlu	**Karluklar'dan Karahanlılar'a**	*5-48*
İlhan Tekeli	**Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskan Sorunu**	*49-71*
Güler Okman Fişek	**Cinsiyet Konumu ve Psikoloji: Eleştirel Bir İnceleme**	*73-84*
Mehmet Ö.Alkan	**Tanzimat'tan Sonra 'Kadın'ın Hukuksal Statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine**	*85-95*
Ayşe Güneş-Ayata	**Kasabada Politika ve Politikacı**	*97-110*
Nurşen Mazıcı	**Bulgaristan'da Türk Kitle İletişim Araçlarının Gelişmesi ve Bozulması**	*111-120*

İLETİŞİ

Turgut Tarhanlı	**İnsan Hakları: Standartlaşma-Rölativizm Tartışması Üzerine Bazı Düşünceler**	*121-125*

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Zülküf Aydın	**Edward Said'in Oryantalizmi Üzerine**	*127-132*

BELGE

Necdet Kurdakul	**Boğdurularak Öldürüldüğü Yüzdördüncü Yılı Nedeniyle Osmanlı Basınında Midhat Paşa**	*133-157*

Dergideki yazıların özetleri **Historical Abstracts and America: History and Life**'da yayımlanmaktadır.

Bu sayının hazırlanmasındaki teknik katkıları için İsmail Abbas, Kerem Serbest, Muammer Balta ve Miray Yüzgeç'e teşekkür ederiz.

bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in bu sayısında yayımladığımız ilk makale Sencer Divitçioğlu'nun "Karluklar'dan Karahanlılar'a" başlıklı makalesi. "Karluklar'dan Karahanlılar'a", Divitçioğlu'nun son iki yıl içinde dergimizde yayımladığı yazıları tamamlıyor ve onlarla bir bütün oluşturuyor. Yazının son bölümünde, Divitçioğlu'nun söz konusu antropolojik/tarihsel çalışmalarının gerisindeki teorik amaçla ilgili önemli ipuçları buluyoruz. Yazar, toplum ve devlet yapılarını oluşturan sürekli, yarı-sürekli, değişir ve yarı-değişir elemanları analitik bir çerçeve içinde sunarak değişim sürecinin dinamiğini yakalamaya çalışıyor. Önümüzdeki sayılardan birinde Divitçioğlu'nun bu süreci ve onu yakalamaya yönelik çalışmaların metodolojik temellerini tartıştığı bir yazısını yayınlamayı umuyoruz.

"Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskân Sorunu" başlıklı yazısında İlhan Tekeli, Türkiye'nin gündeminde hâlâ önem taşıyan bir sorunu tarihsel çerçevesi içinde tartışıyor. Bu tartışma içinde yazarın üzerinde durduğu iki temel öğe, devletin zorunlu yer değiştirme kararlarını meşrulaştırma biçimi ve bu kararlardan etkilenen bireylerin toplum içindeki haklarını nasıl tanımladığı, tartışmaya konunun sınırlarını aşan bir zenginlik getiriyor. Dolayısıyla Tekeli'nin yazısının, devlet-birey ilişkilerinin mahiyetinin ve zaman içindeki değişiminin incelenmesi açısından da anlamlı olduğunu düşünüyoruz.

Güler Okman Fişek'in bu sayıda yayımladığımız makalesi psikologların cinsiyet konumlarını ele alış biçimlerini eleştirerek, psikolojinin sınırlarını genişletmeye yönelik olduklarını söyleyebileceğimiz bazı metodolojik ve içeriksel öneriler geliştiriyor.

M.Ö. Alkan'ın yazısı ise, Tanzimat'tan sonra Osmanlı hukuku içinde ve devlet karşısında cinsiyet konumlarının tanımlanışını ele alıyor ve özellikle evlilik kurumunun devletçe düzenlenmesine ilişkin şaşırtıcı derecede ayrıntılı yasaları ve mevzuatı tartışıyor.

Son Sosyal Demokrat Halkçı Parti Kurultayı çevresinde yeralan bazı tartışmaların gösterdiği gibi, özelde Türk sosyal demokrasisinin kökenleri, genelde Türkiye'de siyasi parti geleneği bağlamında, çeşitli yönleriyle Cumhuriyet Halk Partisi daha uzun süre üzerinde düşünülen ve konuşulan bir konu olarak kalacak gibi görünüyor. Buna rağmen, Cumhuriyet Halk Par-

tisi üzerine yapılan araştırmaların ve yayımlanan çalışmaların sayısı yok denecek kadar az. Ayşe Ayata'nın bu sayıda yayımladığımız makalesi, bir Orta Anadolu ilçesinde Cumhuriyet Halk Partisi ilçe örgütünün yapısını ve bu yapıdaki değişiklikleri "hamillik" ve "aracılık" kavramları yardımıyla inceleyerek bu konuya önemli bir katkıda bulunuyor.

Nurşen Mazıcı'nın bu sayıda yayımladığımız yazısında 1865'ten itibaren Bulgaristan'da yayınlanan Türk süreli yayınları ve Bulgaristan devletinin bu yayınlara ilişkin tavrıyla ilgili bilgiler bulunuyor.

Bu sayının İletişi bölümünde Turgut Tarhanlı'nın "İnsan Hakları: Standartlaşma-Rölativizm Tartışması Üzerine Bazı Düşünceler" başlıklı yazısı yer alıyor. Tarhanlı'nın yazısı Füsun Üstel'in geçtiğimiz yıl Toplum ve Bilim'de yayımladığımız aynı konulu bir makalesiyle ilgili bazı düşünceleri ve eleştirileri içeriyor. Dergide yayımlanan makalelerin bu tür tartışmalara yolaçmasını özellikle sevindirici buluyor ve okuyucularımızın bu yöndeki katkılarının çoğalmasını umuyoruz.

Sayının Belge bölümünde Necdet Kurdakul'un "Osmanlı Basınında Mithat Paşa" konulu bir çalışması var. Kitap tanıtma bölümünde ise, Zülküf Aydın'ın Edward Said'in Oryantalizm'iyle ilgili bir yazısı yer alıyor. Okuyucularımızın, Türkçe baskısı İngilizce orijinalinin yayınlanmasının üzerinden oldukça uzun bir süre geçtikten sonra çıkmış olan bu önemli kitapla ve bu kitabın Batılı olmayan toplumlarda gördüğü biraz tedirgin edici "sıcak kabülle" ilgili tartışmayı ilginç bulacaklarını sanıyoruz.

Karluklar'dan Karahanlılar'a

Sencer Divitçioğlu

Karluk, VI.- VIII. yüzyıllarda Çin yıllıklarında sıkça geçen bir ad değildir. Onlardan ilk kez, VII. yüzyılın ilk yarısında, T'ang Hanedanının Batı Türkler'i üzerinde kazandığı askerî utku vesilesiyle bahsedilmiştir (Ecsedy 1980). Orhon Türk yazıtlarında II. Kök Türk Kağanlığının **erkli yağıları** olarak karşımıza çıkarlar (T. Tekin 1988: BK 40). Karluklar Batı Türkler'indendir. Çin yıllıkları bazen, On Oklar'ın T'ou-lou koluna sanlık olduklarını söyler; Türgiş, Çomul, Che-cho-ti, Chou-ni-che ile aynı federasyonunun üyeleridir. Oysa, **Kieu T'ang** kayıtlarında Karluklar On Oklar'dan bağımsızdırlar; ama yine de Türktürler.

Belgelerden anlaşıldığı gibi, hiç olmazsa, VIII. yüzyılın başından beri Karluk hep boy federasyonu halinde yaşamıştır. Üç Karluk ve Dokuz Karluk olarak. Karluk adı, muhakkak **kar** köküyle ilgili olup, soylarının karlı yerlerden indiğini imler (karlı < karlug).

I. BELGELER (IX. - X. YÜZYILLAR)

744 dolaylarında, müttefikleri Basmıllar ve Uygurlar'la birlikte Ozmış Kağana savaş açan, ertesi yıl son Türk kağanı Po-mei'nin kesik başını Çin başkentine göndererek, II. Kök Türk Kağanlığını çökertenler arasında Karluklar da vardır. Savaşın sonucunda, bir A-she-na olan Basmıl Kağanı'nın Ötüken kutsal tahtına kurulduğunu, fakat Uygurlar'ın onu da elemeyi becerdiklerini biliyoruz.

Ötüken Kağanlığını Uygurlar'a kaptıran Karluklar'ın üç boyu (Orkun: Şine-Usu) 744-755 yılları arasında Beş Balığ'ın (Pei-T'ing) kuzey-batısıyla Altay dağlarının batısında yaşıyordu. Bu üç boy Çiğil, Bulak ve Taşlığ'dır. Başkanları A-she-na uruğundandı; ona "Üç Boyun Yabgusu" denilirdi (Ecsedy 1980). Öyle anlaşılmaktadır ki, Uygur-Karluk konfederasyonunun güçlü bir üyesi ve Uygurlar'ın tabisi olmaları dolayısıyla, bozkır geleneği uyarınca onlara önce sağ, sonra sol yabguluk verilmişti (Pritsak İA, 1981). Bu Karluklar'ın ayrı bir alt-boyunun 740 yıllarında Ötüken dolaylarında yaşadıkları söylenir (Chavannes 1903: 85).

Nitekim, Gardizi'ye (XI. yüzyıl. Bak: Martinez 1982) dayanan Czegledy (1973), Uygurlar arasında bulunan bir Yabagu-Karluk boyunun varlığından bahsetmiştir. İşte, bütün bu Karluluklar, Uygur Kağanı Moyun Cor'a[1] karşı vermiş oldukları mücadeleyi kaybedince, onlara sürgit tabi olmaktansa yurtlarını terketmeyi yeğlemişler ve batıya doğru göçe koyulmuşlardır (mamafih, X. yüzyılın sonlarına doğru Koça dolaylarında hâlâ Karluk, Yağma ve Çiğil boyları vardır. İzgi 1989).

İşte tam bu sıralardadır ki (751), Çinliler'in müttefiki olan Karluklar'ın (Chavannes 1903: 143, 293) kaçmaları üzerine Araplar Talas utkusunu kazandılar (Gibb 1970 ; Beckwith 1987). Bu olgu kaçak Karluk boylarına geleceğin kapılarını açtı. Yanlarına Tibetliler'i de alarak (Barthold 1977; Grousset 1981; 1965; Samolin 1964) Çin'in sadık müttefiki Türgişler'i hezimete uğratıp, illerini istila ettiler. 766 yılında Taraz ve Balasagun (Kuz Ordu) ellerine geçti. Ve böylece Kara ve Sarı Türgişler ezilip, ilerde kurulacak **Hakaniyan** (~ Karahanlı) devletinin temelleri atılmaya başladı (766-799): Chavannes 1903: 85). Nitekim, Cahiz'e göre (öl. 868) bu olaylardan sonra Karluklar'ın Türkler arasındaki mevkii sağlamlaşmıştır.

> *"Türk Dokuz Oğuzlar 〈 Uygurlar 〉 Türkler'in başını çekerken Karluklar önder oldu; hem de onların iki yarısıyken"* (Minorsky **Hudud:** 267-268).

VIII. yüzyılın sonlarına doğru Karluklar o derece kuvvetlenmişlerdi ki:

> *"Normal olarak Uygur uyruğunda olan üç Karluk ile Ak Giysili Türkler özellikle kızgın ve güceniktiler. Gizlice Tibetliler'e yanaşarak Sha-to'ları da 〈 Şato 〉 yanlarına alıp, Beş Balığ'da 〈 Pei T'ing 〉 karışılıklar çıkardılar... Beş Balığ düştü"* (Mackerras 1968:85. **İtalik** benim).

Belge, Talas yenilgisinden sonra kuvvetten düşen Çin'e karşı üstünlük sağlayan Karluklar'ın Tibetliler'i, Şato Türkleri'ni[2] ve Ak Giysili Türkler'i yanlarına alarak o vakte kadar tabisi bulundukları Uygurlar'a ve dolayısıyle Çin'e indirdikleri son darbeyi anlatıyor (Samolin 1964:69). Adı geçen Ak Giysili Türkler'in beyazlar giyinmeleri onların maniheist olduklarının bir göstergesidir (Widengren 1968). Beckwith ise, bunların bir İslâm tarikatından oldukları inancındadır (**op. cit.** 153).

Karluklar'ın yükselişi bütün IX. yüzyıl başlarında da devam etti. Gardizi, 840 yılında Kırgız saldırısıyla Ötüken Uygur devletiyle birlikte gelişen olayları şöyle hikaye ediyor:

> *"Türkistanlılar 〈 Kırgızlar 〉 Hakaniyan halkına 〈 Karluklar'a 〉 karşı sefer açtılar. Onların arasından on iki namlı önderi öldürdükleri gibi, kılıçlarını çekip, hakanın halkını 〈 urugunu 〉 da öldürdüler. Bunun üzerine, Hakaniyan hanedanının büyük imparatorluğu Curcan'daki 〈 Batıdaki 〉 Haluk 〈 Karluk 〉 başkanına kaldı. Hakan uruğundan katledilen son kişi Kotoğlan, tahta çıkan ilk Halluk İl. mal. miş Jabguye'dir 〈 İlbolmış Yabgu? 〉* (Marzinez **op. cit:** 120-121).

Hatta, Tabari'ye (Öl. 923) göre:

> *"al Ma'mun ⟨ IX. yüzyıl ⟩ vezirinin tavsiyelerini dinleyerek yabgunun ⟨ Karluk ⟩ hükümdar olduğu yöreleri onayladıktan sonra, düşmanlarına karşı yabguya garanti verdi. Öteki hükümdarlar ⟨ Dokuz Oğuz Kağanı, Kabul ve Otrar Kralları ⟩ ona tabi oldular"* (Pritsak 1981: XV-278).

Ne var ki, yüzyılın sonlarına doğru (893), Karluklar'ın bir İslam devleti olan Samaniler karşısında güçsüz kaldığını görüyoruz. Samaniler, Talas seferi sonucunda,

> *"... oradaki büyük kiliseyi camiye çevirdikten başka, Karluk yabgusunun hatunu da dahil olmak üzere on beş bin tutsak almıştır"* (Mas'udi; Yakut'dan: Bosworth 1963; Sümer 1967; Golden 1972).

Bu dönemin Karluklar için, şu ya da bu nedenden, oldukça çalkantılı olduğu anlaşılıyor. Fakat, X. yüzyılın başlarında Fakih (öl. 902) "Karluk bir hükümdarlıktır ⟨ devlettir ⟩, düşmanlarından saygı görür" (Pritsak **op. cit:** XV-281) ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Mesudi'ye (öl. 943) göre de:

> *"Fergana ve Şaş ⟨ Taşkent ⟩ Karluklar'ın mülküdür. Hükümdarlarına* ***Hakan al-Havakan*** *⟨ Kağanlar Kağanı ⟩ denilirdi ve bütün Türk boyları onun hakimiyeti altına girmişti. Fars ülkesini zapteden Afrasiyab soyundan gelen Şena (A-she-na) idi"* (Şeşen 1985: 44).

Daha yakın zamanlara gelince, **Hallukiyan** ya da **Hakaniyan** denilen Karluk ülkesi ve halkı hakkında haberler biraz daha zenginleşir. Örneğin, **Hudud al-Alam**'da (983) Karluklara değin şu dolaylı bilgiler vardır:

> *"Khirm-ki ⟨ Kıraklı ? ⟩ geniş bir köydür ⟨ yöre ? ⟩ . ⟨ Halkı ⟩ Artujian'dır. Köyde üç cins Türk vardır. Yağma, Karluk, ve Dokuz Oğuz ⟨ Uygur ⟩ ... ⟨ Yağma ⟩ kralları Dokuz Oğuz ⟨ Uygur ⟩ krallarının uruğundandır. Bu Yağmalar'ın birçok boyu vardır. Bazıları bunlardan bin yedi yüz boy saydığını söyler. Hem ak ⟨ soylular ⟩, hem de kara ⟨ halk ⟩ budunlar krallarını ululardır. Bolak ⟨ Bulak ⟩, Dokuz Oğuzlar'la karışmış bir Yağma oğuşudur... Eski günlerde Kaşgar hakimi ya Halluk ⟨ Karluk ⟩ ya da Yağma idi"* (Minorsky **Hudud**: 96).

Bu Yağma hakimine, **Mücmel al-Tavarih**'de (1126) "Yağma padişahına Buğra Han derler", deniliyor (Şeşen 1985: 35). Öte yandan, VIII. yüzyılda Üç Karluk olarak bilinen federasyonun üyeleri çoğalarak dokuz boylu olmuştur (Mervezi: XII. yüzyıl).

> *"Karluk dokuz kısma ayrılır. Üç grubunu Çiğil, üç grubunu Askıl, bir grubunu Bulak, bir grubunu Güğergin, bir grubunu Tuhsı teşkil eder"* (Şeşen 1975: 100)[3]

Bütün bu bölük pörçük haberler 840 tarihinden sonra Karluklar'ın başlarında A-she-na uruğundan yabgularıyla hanlığa doğru nasıl yürüdüğünü gösteriyor. Bu hanlık; yani devlet aslen Çiğil, Askıl, Bulak, Güğergin ve Tuhsı boy-

larının oluşturduğu Karluk (kon) federasyonu üzerine kurulmuştur. Ayrıca, Bulaklar'la "dünür boy" olmaları ve "bir zamanlar" Kaşgar'da Karluklar'la fark gözetilmeksizin (belki de dönüşümlü) hüküm sürmüş olmaları Yağmalar'ı da (kon) federasyonun eşit bir üyesi olarak saymamıza sebep olabilir.

II. İSLAMA GEÇİŞ

A. X. yüzyılda, siyasal kertede, Doğu İran'da Tahiri, Safavi ve Samani devletlerinin ortaya çıkışına, dinsel kertede, Fatimi ve Karmati gibi yenilenmiş İsmailiye hareketlerine rağmen Abbasi Halife devletinin yüksek iktisadi düzeyinin bozulmuş olduğu pek söylenemez. Nihayet, Samani devleti öbür ikisini de ortadan kaldırarak güney Hazar ticaret yolunu tek elde toplanmış oluyordu ve Fatimiler'in, Hint-Akdeniz ticaret yolunu Basra Körfezi'nden Kızıl Deniz'e kaydırmasıyla da toplam ticaret hacminde bir değişiklik meydana gelmiyordu. Kesintisiz olarak Bağdat merkez ve çevresine akan Afrika (Sudan, Nübya) altını, Batı Türkistan ve Hoarizm'in ticaret merkezlerine, Samani ülkesi aracılığıyla geçiyor ve karşılığında Çin'den, Hindistan'dan ve Rus nehirlerinden esir, baharat, porselen, ipek, kağıt ve kürk ithal ediliyordu (Lonbard 1971; Lewis 1979). Göçebe Türkler de bu işbölümünden nasibini alıyor, Turan'dan İran'a at, koyun, deve, eşek, katır ve keçe satıyorlardı (Bosworth 1968:5). Bütün bu ticaret yol ve kavşakları üzerinde bulunan Batı Türkistan, Maveraünnehr ve Horasan yörelerinin gelişmeleri doğaldır. Fergana, Semerkand, Buhara ve Nişapur bunlara örnektir. Bu kentler yaygın su kanallarıyla (arık) besleniyor ve fırdolayı surlarla tahkim ediliyordu. Semerkand'in beş yüz bin nüfusu olduğu söylenir [bu konuda Istahri'de (1927) geniş bilgi vardır. Özet için: Barthold **op.cit**; Zahoder 1955]. Halkı, asıl geçim kaynağı tarım olmak üzere, yoğun olarak, ticaret ve zanaatla uğraşıyordu.

Yine bu yüzyılın başlarında, İsmailiye mezhebinin **mehdi** arayış politikasının Tahiri, Safavi ve Samani ülkelerinde yaygın olduğu ve bunun halk hareketlerine dönüştüğü görülüyor (Barthold **op. cit;** Laoust 1983: 1965; Cahen 1990). Bunlardan sonuncusu, 913 yıllarında, kendisinin Ali soyundan geldiğini iddia eden Hasan'ın Sâmaniler'e karşı ayaklanıp, Daylam'da uzun bir süre hüküm sürüşüdür. Bu ve buna benzer hareketler, özellikle Samani tüccar ve zanaatkârları arasında yaygındı (Mantran 1979; Lewis 1979). Gizli örgütlerce yürütülüyor ve propagandası **dai**'ler tarafından yapılıyordu. Bu bakımdan bu yüzyılda Tahiri-Samani ekseni üzerinde yer etmiş olan istikrarsızlığın tabanında aslen iktisadi-dini nedenlerin yattığı ileri sürülebilir (Waines 1977).

İmdi, bütün bu olaylar, hepsi bir anda, İran'la Turan arasında il tutmuş ve onların sınırdaşı olan Karluk-Karahanlı toplumunun yanıbaşında cereyan etmiştir. Öyle bir toplum ki, Karluk konfederasyonuna bağlı boyların çoğunluğunun göçebe-hayvancılıkla geçindiği, yine çoğunluğunun akrabalık yapılarının anauruk olduğu, devletlerin hâlâ "başkanlık" halinde yönetildiği ve halkının kamlara inanıp, Tengri'ye taptıkları bir toplum...

B. İşte bu ortam içinde, tam X. yüzyılın ortalarında (944-945), Bazır Arslan

Han'ın oğlu, Oğulcak Kadır Han'ın yeğeni Satuk Buğra Han'ın Kaşgar'da ihtida endişine tanık oluyoruz.[4] Ne var ki, bu olay tarihsel kayıtlarla belgelenmiş değildir. Elimizdeki belge, sadece, biri Grenard'ın aktardığı (1900), öteki Karşi'nin naklettiği **Kaşgar Tarihi**'nde bulunan (ne yazık ki kitap elimize geçmemiştir) iki **varlantlı** adına **Saltuk Buğra Han Efsanesi** denilen, efsanedir. İlkine (G) **varlant**'ı (Müneccimbaşı?), ikincisine **Kaşgar Tarihi varlantı** (K) deyip, her ikisini birlikte özetleyelim:

> *"(K) Bu sırada Türkler'in ⟨ Karahanlılar ⟩ idaresi Bazır Arslan Han'ın kardeşi Oğulcak Kadır Han'a geçmişti. Oğulcak, İslam elçilerinin sözlerine kulak asmazdı. ⟨ O aralık, Samani hükümdarı İsmail b. Mansur'un kardeşi ⟩ Nasr, ağabeyinin yanından Kaşgar'a kaçtı... Oğulcak onu Artuç havalisine vali tayin etti. Buhara ve Semerkand'dan Nasr'ın yanına kafileler gelir giderdi. Nasr, hemen hemen, bütün malları, kumaşları satın alır, Kadır Han'a nadir şeyler hediye eder, gönlünü alırdı (G). Nasr dini bütün ve alçak gönüllü bir adamdı. Devlet yönetimi ve kutsal sorunlar hakkında bilgisi vardı. ⟨ Oğulcak'ın davetinden önce ⟩ yönetecek bir vilayet bulamayınca kafirlerin ⟨ Karahanlılar ⟩ toprağında gerçek imanı yaymak üzere* ***ticaret yapmaya*** *karar vermişti. Ticaretten dünyevi hazlar sağlayacağına, yargılayanın sabını ⟨ kelâmını,* ***parole*** *⟩ insanlara ulaştıranlara bahşedilen takdire erişmek için bütün kazancını dini işlere hasretmişti. Bir gece rüyasında ona şunları söyleyen Peygamberi gördü: "Ayağa kalk ve Türkistan'ın yolunu tut. Orada, Satuk Buğra Han ihtida etmek üzere bekliyor".*
>
> *(K) Kafir Oğulcak, bu sırada alışmadığı ve tatmadığı diba elbiseler giyer, şekerli tatlılar yerdi. Nihayet, Nasr'la arkadaşlık ve ünsiyet kurdu. Ona yaklaştı. Bunun üzerine Nasr ondan bir öküz derisinin kaplayacağı yer kadar kendisine mescit yapacak ve Allah'a ibadet edecek bir toprak parçası vermesini istedi. O da "istediğin yerden bunu al", dedi. Onun müsaadesi üzerine, Nasr bir öküz kesip derisini sırım yaptı. Bu sırımla, bugün Artuç Camii denilen mescidin arazisinin etrafını çevirdi. Oğulcak, onun bu davranışlarına şaştı kaldı. Bu Oğulcak (G), Kaşgar hükümdarı ve beş yıl önce genç Satuk'un annesiyle evlenen amcasıdır[5]. (K) Satuk oniki yaşını doldurunca kendisinden önceki hükümdar çocuklarında bulunmayan çok güzel, gösterişli, zeki, zihni temiz, iyi anlayışlı ve akıllı nitelikte bir genç oldu. ⟨ Zaten ⟩ (G), doğduğu gün şaşırtıcı mucizeler göstermişti. Yerler yarılmış, yeni yeni kaynaklar fışkırmıştı... Kahinler geleceği görüp, onun Muhammed'in dinine sarıldığını anladılar. Onu öldürmeye kalkıştıklarında, anası itiraz edip, bu işin Müslüman olacağı güne ertelenmesini istedi."*
>
> *(K) yine bu sırada, Buhara'ya bir kafile geldi. Satuk onların getirdiklerini görmek, taşıdıklarından haraç almak üzere Artuş'a çıktı. Buranın valisi olan Nasr onu iyi karşıladı ve ikram etti. Öğle vakti olunca, Müslümanlar namaz kılmak için kalktılar... Namazdan sonra Satuk Nasr'a yaptıkları şeyin ne olduğunu sordu... ⟨ Anlatılanları dinledikten sonra ⟩ Al-*

lah'a ve Muhammed peygambere iman etti... Müslüman oldu. Nasr, Satuk'a amcası Oğulcak'tan bu meseleyi gizlemesini söyledi... ⟨ Fakat ⟩ Oğulcak onun Müslüman olduğunun farkına vardı. Gözcülar tayin etti. Nihayet bir gün abdest alıp, namaz kılarken onu gördüler, Oğulcak'a durumu haber verdiler. Amcası meseleyi hatuna açıkladı. Bu kadın, Satuk'u tutardı. Gizlice ona haber göndererek kendisini kollamasını söyledi. Ona 'amcan cumartesi günü seni denemek için, kendisi ve yakınlarıyla **putlar evini** *tamir etmek istiyor. Çok çalışıp, çabalaman gerekir' dedi. Ertesi günü (G) Satuk putlar tapınağına tuğlalar taşıdı ve geceleyin* **öldürmek** *üzere ⟨ amcasını ⟩ uykuda kıstırdı. Fakat tereddüt edip onu uyandırdı ve İslam'a davet etti. Oğulcak reddetti. Satuk'un duası üzerine yer yarıldı ve amcası diz boyuna dek battı. İkinci kez de reddetti. Bu sefer, gırtlağına dek battı. Üçüncü kezde ise gömülüp gitti. Tan attığı vakit, Satuk hükümdardı ve İslamın saltanatını kurmuştu"* (K: Şeşen 1985:204-205, G: Grenard **ibid**: 6-9, **italik** ve **ayraçiçi** benim).

X. yüzyılın ilk yarısında, İsmailiye'den inen Samani hanedanı içinde gelişen saltanat kavgalarına Türk gûlamlarının karışması ve Ahmed Nasr'ın Karmatiliği seçişiyle hızlanan sarsıntılar sonucunda Nuh b. Nasr'ın tahta çıktığını (Nizamülmülk, Çavdaroğlu: 226-228) ve 943'e kadar orada kaldığını biliyoruz (Bosworth 1980). Öyle ise, efsanelerde Satuk Buğra Han'ı müslüman yapan ne kendisi, ne de babası olabilir. Belki de oğlu Nasr b. Nur'dur (Barthold **op.cit** 256). Çünkü, bu tarihte bir Samani prensinin Türkler'e kaçtığı ve onun Kaşgar dihkanı Tughan Tekin'e sığındığını tarih söylüyor (Tug ~ Tuk benzerliğinden dolayı bu ad **Satuk Buğra Han Efsanesi**'ndeki Satuk'un güveyi Tuk Buğra Han'ı hatırlatıyor: Grenard **op.cit:9**). Bundan dolayı, gerek (G)de, gerek (K)da, Satuk Buğra Han'ın İslam'a geçme olayı pek çarpıtılarak anlatılmamış gibi geliyor. Doğallıkla, olaylardan bazı anakronizmler, adlarda da bazı yanılmalar olabilir. Bu gibi endişeler akılda tutularak, iktidar olgusunda efsanenin başka hangi ipuçlarını verebileceğini soruşturalım:

Efsanenin her iki **varlant**ında Nasr b. Nur b. Nasr'ın dedesi gibi İsmailiye mezhebine dahil olduğu anlaşılıyor. Nasr'ın da bu mesleğin bütün özelliklerine sahip olduğuna işaret edelim. İnancını yaymak için "ticaret" yapmakta ve asıl niyetini göstermemek için işini gizlilikle yürütmektedir. Böylece, Satuk Buğra Han'ın İslam'ı benimseyişinin, galiba, Şiilik yoluyla gerçekleşmiş olduğu ileri sürülebilir.[6] Bu da pek şaşırtıcı olmaz. Nitekim, Gazneli hanedanının kurucusu Sebüktigin (977), Samaniler emrinde Horasan askeri valiliği yaparken Karmatiliğe girmiştir. Başlangıçta, Gazneli Mahmud'un bile onların sempatizanı olduğu rivayet edilir. Üstelik, bu öyle bir dönemdir ki, İslam'da ortodoks din ile devlet ayrımı görünür bir olgu olarak su üstüne çıkmıştır. Lapidus'dan alıyoruz:

"⟨ IX. yüzyıldan ⟩ sonraki yüzyıllarda... Halife, İslam'a sadık kalmakla beraber, de facto siyasi erkini, laik olan askeri ve idari rejimlere bıraktı. Şii olsun ya da olmasın, birçok dini cemaat, devlet ve imparatorluklardan ayrı olarak, dini-içtimai hayatlarını bağımsız olarak örgütleyen dini kurumlar geliştirdiler. Aslında, Müslümanlar, bir yandan uyruk olarak

> *rejimle kendilerini özdeşleştirirken, öte yandan, Sünni ulema, Şii mezhebi, Sufi tarikatı gibi başka başka dini örgütlerde yuvalandılar''* (Lapidus 1975: 384).

Durum, Karahanlı toplumu için, haydi haydi, geçerlidir. Onlarda İsmailiye'ye karşı olan itimatsızlığın ancak Nasr İlig Han zamanında (1013) başladığını görüyoruz. Kendisi 1006 yılında Nişapur'u işgal ettiği vakit, İsmailiye'nin başında olan Abu Bekir Muhammed'in dinî gücünden ürküp, onu beraberinde gerisin geri götürmek istemiştir.

Bu bağlamda, Satuk Buğra Han'ın ihtida etmesine önayak olan Nasr b. Nuh b. Nasr'ın tüccar niteliğiyle sığındığı Kaşgar dihkanının konumu arasındaki belirli ilişkiler üzerinde durmak gerekiyor. Tüccar - dihkan ekseni üzerinde kurulan bu organik ilişkileri Zahoder şöyle anlatıyor:

> *''Zenaat ve ticaretle yakından ilgili olan Horasan dihkanları hakim sınıfın en müteşebbis kısmını teşkil ederdi. Eshab kitabı ve Tarih-i Beyhakî bize dihkan ailelerin Horasan ve Orta-Asya'nın şehir, kasaba ve köylerine kadar dağılmış olduklarını kafi derece nakletmektedirler; o zamanın birçok tarihi ve edebi eserleri ise, bu ailelerin temsilcilerinin vatan topraklarından uzakta, hatta İslam aleminin hudutları dışında, faal tüccar, murabahacı, elçi ve memur sıfatlarıyla bulunduklarına işaret etmektedirler''* (**op.cit.** 509).

Öyle ise, Satuk Buğra Han'ın, ancak betimlenen böyle bir dini-iktisadi ortamda, İslam'ı benimsemiş olduğu gözden ırak tutulmamalıdır.

Karahanlı hanları, önceden acaba hangi dindeydiler? Efsanelerde bu konuda minik bir ipucu var: Oğulcak'ın "putlar tapınağı" inşa ettirmesi onların Nestorî olduğunu ima edebilir. Göçebelerin hanedan üyeleri arasında Nestorîlik görülmemiş bir olay değildir. Buna karşılık, göçebe boyların Tengri dininde olup, bu dine hiçbir zaman iltifat etmedikleri de bir gerçektir.[7] Ama yine de, IX. yüzyılda Koço Türkleri arasında Nestoriliğin yaygın olduğu biliniyor (Houtson 1980)

Satuk Buğra Han, yüzyılın ilk on yılında, Maveraünnehr'de İslam'a karşı bütün şiddetiyle savaşan amcası Oğulcak'a rağmen, 940'larda İslam'ı seçti. Müslüman adını Abdülkerim aldı. Arkasından tahta çıkan bütün hanlar, has ve ongun adları yanında ya bir Müslüman adı ya da lakabı almışlardır. Hatta bazı hanlar (Buğra Harun Han) Halife tarafından bir taltif nişanesi olarak verilmediği halde, kendiliklerinden **Şihabü'd-devle** ve **Zahirü-d devla** lakaplarını almışlardır; o dönemde Karahanlılar'la Bağdat arasında resmi ilişkiler henüz kurulmamışken. İlk kez Nasr İlig (öl. 1013) Abbasi Halifesini tanımıştır. Sikkelerde Halifenin adı **Mavla-amir al-muminin** olarak geçer. İslam devletine olan bağlılığının bir simgesidir. Bundan böyle Karahanlı hanları Sünni İslam'ın mücahitleridir; Horosan İsmailiyeleri'ye savaşmak ve Sünniliği yaymak için (Pedersen "Mescit" İA). O kadar ki, Nizamulmülk'ün kurmuş olduğu medreselerden önce Tabgaç Buğra Kara Han, XI. yüzyılın başında, Semerkand'da vakıf olarak

bir medrese yapmıştır (Kadr 1967). Ayrıca, Karahanlı hanları arasında bazılarının fevkalade dindar oldukları anlaşılıyor. Yusuf Kadır Han'ın Gazneli Mahmud'la buluştuğu ünlü toplantıda şarap içmeyişi Gardizi'yi bile şaşırtmıştı. Zira genelde Türk Hanları içkiyi pek reddetmezlerdi. Fakat, yine de bu hanedanın bütün bireylerinin XI. yüzyıl başlarında ihtida etmiş oldukları hususunda kuşku uyandıracak haberler vardır. Örneğin, Kıta ve Buğra Hanlar, Gazneli Mahmud'dan kız istedikleri vakit, sultan onların gayrimüslim (tengrici) olduklarını ileri sürerek isteklerini reddetmişti (Barthold 1977: 283-286).

X. yüzyılda, Karahanlı hanedanı arasında İslamın yayılma sürecinin halkta da yankı bulması çok doğaldır. İbn Athir'e göre o yüzyılın ortalarında (960), ikiyüz bin çadırlık bir Türk halkı (bir çadır sekiz kişi hesabıyla toplam bir milyon altı yüz bin nüfus eder?!) Müslüman olmuştur. Buna karşılık, yazarlar yine aynı dönemde "korkudan Müslüman olmuş" Türklerden de bahseder. Bunlar Türkmenlerdir (**Ilerde**: 29-30).

III. DEVLET[8]

A. **Kutadgu Bilig** 1069-1070 yıllarına Balasagunlu Yusuf Has Hacib tarafından yazıldı ve dönemin Kaşgar Hanı, Tabgaç Buğra Kara Han'a ithaf edildi. Kitap bir çeşit İran **Pendnamesi** olup, **Şahname** ya da Hint **Kalila ve Dimna**'sı gibi bir öğüt kitabıdır ki bunlar genellikle **Siyasetname** adıyla adlandırılırlar (Levend 1962). Yazarın kendisi de kitabı böyle tanımlar:

> ***"çinliglar edebü'l mülük atadılar maçin melikining hükemaları ayin'ül memleket idiler meşrıklıglar zinet'ül ümera tip aydılar iranlıglar şahname-i türkî atamışlar bazıları ma pendname-i mülük timişler turanlıglar kutadgu bilig tip aymışlar"***
>
> ***"Çinliler Edebü'l mülk adını koydular. Maçin mülkünün hakimleri Ayin'-ül memleke ve Meşrikliler Zinetü'l ümera dediler, İranlılar Şahname-i türkî diye ad koymuşlar. Bazıları da Pendname-i mülük demişler. Turanlılar ise Kutadgu Bilig derler"***

Bütüncül **(hollst)** toplumlarda, bu gibi kitaplar, devlet adamlarına devleti, toplumu ve dini nasıl kullanıp, yönetmeleri gerektiğine değin nasihatlar verir. Konusu, genellikle, "ilahi adalet ve bilgiyle donatılmış, rejimini adaletle özdeşleştirmiş Sultan'a uyumla bağlı olan, düzenlenmiş bir toplum" üzerinde odaklanmıştır (Lambton 1980: VI-419). Bir tür yazın geleneğinin kökenleri, tarihin karanlıkları içinde Orta-Doğu'dan ve Çin'den gelir ve Yunan-İran-Hint üçgeni üzerinde yoğunlaşır. Son örnekleri ise, yaygın bir biçimde, telif ya da çeviri halinde, İran ve Abbasi devleti sınırları içinde gühermiştir.

KB de kuşkusuz bu tür bir eserdir. Bundan dolayı kökenlerini, açkın ya da örtgün, Yunan etkisinde arayan Bombacı (1953) ile Dilaçar (1972), İran etkisinde arayan Barthold (1975:1927) ile Dankoff (1983), Hint-İran etkisinde arayan İnalcık (1966), Hint etkisine bağlayan Çağatay (1967), Çin etkisiyle ilgili bulan

Kafesoğlu (1980) ile Huang (1985) ve nihayet Budizmden esinlenmiş bir Türk kültüründe gören Arslan (1989), hepsi teker teker haklıdır. Ayrıca, ortaklaşa haklı oldukları başka bir nokta, bütün bu "yabancı" etkilere rağmen, KB'nin özgün Türk kültürü damgası taşıdığıdır (yazarların kendi deyimleriyle; töre ve kut gibi kavramların kullanılışı, şeriattan söz edilmeyişi, verilen kıssaların hepsinin Türk tarihinden seçilmiş olması vs.). Ne var ki, adı geçen yazarlar arasından hiçbiri Türk kimliği taşıdığı varsayılan bu damganın niteliğini **belirlememiştir.**

Gerçekten Türk sayılan bu damga nedir?

Bu soruya yanıt getirmek üzere önce, metaforlar üzerine kurulmuş olan bu eserin kahramanlarının "kişi-san-işlev" yapısını gösterelim (Çizelge-1). Çizelgede geçen Hakani Türkçesi ad ve kavramların karşılıkları şöyledir: Kün Togdı ~ Gün(eş) Doğdu; Ay Toldı ~ Ay Doldu ~ Dolunay; Ögdülmiş ~ Övülmüş; Odgurmış ~ Uyandırılmış; İlig ~ Han, hükümdar; Kut ~ (aslı) egemenlik tözü; ülüg ~ nasip; könilik ~ doğruluk; ukuş ~ anlama ~ **intellect.**

Yusuf, kavramlar dışında bu dört kişi-san-işlevi'n herbirini şöyle tanımlar;

(355) **bu kün togdı tlgll törü ol könl**
bu ay toldı tlgll kut ol kör anı

Bu Gün(eş) Doğdu denilen töredir ve doğru
Bu Ay Doldu denilen kuttur, gözet onu.

(356) **basa aydım emdl kör ögdülmlşl**
ukuş atı ol bu bedütür klşlg

Sonra dedim, gör de bak Övülmüş'ü
Anlamadır adı, bu yüceltir kişiyi.

(357) **anıngda basası bu odgurmış ol**
munı aklbet tip özüm yormış ol

Ondan da sonraki Uyandırılmış'tır
Kendimce akibet diye yorumlanmıştır.

Aslında, KB bu dört kişi arasında soru-yanıt şeklinde yapılan konuşmalar üzerine çatılmıştır. Fakat, araya Ay Doğdu ve Uyandırılmış'ın ölümleri girdiğinden bu konuşmalar **eşzamanlı** olarak gerçekleşmez. İlki, t_1 döneminde İlig Gün Doğdu ile Vezir Ay Doldu arasında geçer. Vezirin ölümünden sonra "Bilge" Övülmüş ile kardeşi (?) "Sufi" Uyandırılmış sahneye girer (t_2 dönemi) ve İlig'le konuşmaya koyulurlar. Sonunda, Sufi de ölünce (t_2 dönemi **ex post**) geriye sadece ilig ile bilge kalır. Bilgenin **bürokrasiyi** temsil ettiğini şimdiden söyleyelim. İşin içine zaman girince, KB'de toplumsal yapıya tarihsel süreç açısından bakılmış olduğu söylenebilir, yani yaklaşım **artsüremlidir.**

1.a. t_1 döneminde bu toplum iki san-işlev-simge'ye indirgenir: ilig ve vezir. Bunların simgeleri, ilig için **üç ayaklı taht** ve **bıçak** (bir de kendi adı 'gün-eş'), vezir için **top** ve **kör**'dür (bir de kendi adı 'ay') Yusuf'un ağzıyla:

İlig hakkında:

(771) **kümiş kürsi urmış öze oldurur**
bu kürsi adağı udrı turur

Gümüş taht kurmuş üstün(e) oturur
Tahtın üç ayağı aykırı durur.

(772) **bedük bir biçeklg eligde tutar**
solından uragun ongından şeker

Büyük bir bıçağı elinde tutar
Solunda acı ot, sağında şeker.

Kök Türk (t_o)		Karahanlı (t_1)			Karahanlı (t_2)					
					ex ante			ex post		
San	İşlev	San	İşlev	Simge	San	İşlev	Simge	San	İşlev	Simge
Kağan	Kut/ Güç/ Ülüg	İlig	Köni	Üç-Ayak/ Bıçak	İlig	Köni	Üç-Ayak/ Bıçak	İlig	Köni/ Güç	Bıçak/ Üç-Ayak/ Dayak
Ayguci	Bilig	Vezir	Kut	Top/ Körlük	—	—	—	—	—	—
					Bilge	Ukuş	—	Bilge	Ukuş/ Baylık	Kap
					Sufi	Akıbet	Dayak/ Kap	—	—	—

Çizelge-1

Vezir hakkında:

(662) **neteg kim orunsuz topıg yuvlanur**
anı teg me devlet özüm yolunur

Nasıl ki engebeli bir yerde top yuvarlanır.
Kısmet de özümden uzaklaşır.

(663) **seve baktıng erse közüm yümdüküm**
sanga körkitür men neyü erdüküm

Severek baktığında gözüm yummuşum
Sana göstermek için ne olduğum(u).

İmdi, (Çizelge-1)'i iki açıdan değerlendirmek gerekir. İlkin, simgelerin anlamları nedir ve sonra da, en önemlisi, "kut" ilig yerine, neden vezerin iyeliğindedir?

İligin işlevi olan doğruluk[9] üç-ayaklı taht ve bıçakla simgeleniyor, dedik. Üç-ayaklı hakkında KB'de bir beyit var:

(802) **kamuğ üç adaglığ emitmez bolur**
üçegü turur tüz kamıtmaz bolur

Tüm üç-ayaklılar eğilmez
Üçlü düz durur, kaykılmaz.

Beytin anlatmak istediği üç-ayaklı kuşkusuz, bir eşkenar üçgendir. Eşkenar üçgen simetri üzerine kurulmuş olduğundan semiotiğinde birçok Roma tapınağında olduğu gibi ilahiliğin, uyum ve orantının imi vardır (Chevalier & Gheerbrand 1982). Bundan dolayı, Yusuf'un üç-ayağı doğruluğu temsil etmek üzere kullanması doğaldır. Ayrıca, Çin simgeciliğine göre, üç-ayağın "devlet-aygıtı" anlamına geldiği biliniyor (Eberhard 1984). Çok eski bir geçmişi olan bu Çin simgesi, Türkler'in sözlü yazınında muhafaza edilmiş olamaz mı?

Bu konuda bir adım daha atılabilir. Eğer, Yusuf'un Hindistan ve Budizm hakkında en ufak bilgisi varsa -ki olmaması düşünülemez- onlardaki üçüncü kastın, yani **vaiçya**'nın, "üreticiler" olduğunu bilmesi gerekir. Öyle ise, "üç-ayak" ister istemez üreticileri yani halkı temsil etmektedir. Konuya açıklık getirmek umuduyla, KB'de betimlenen **daire-i adliye**'yi ele alalım.

(2057) **bu il tutğuka köp er at sü kerek**
er at tutğuka neng tavar tü kerek

İl tutmak için çok asker ve ordu gerek
Asker için bir sürü nesne ve mal gerek

(2058)[10] **bu neng alguka bir kerek bay budun**
budun baylıkınga törü tüz budun

Nesneleri almaya gerekli zengin halk
Halkın zenginliğine gerek doğruluğu düzgün halk.

Her ne kadar bu **daire-i adliye**'de **vaiçya** kastının adı geçmiyorsa da, burada halk, bile isteye "dairenin" üçüncü üyesi olarak kullanılmış ve böylece üç ile doğruluk arasında yine bir aforizma yapılmıştır: Halka doğrulukla davranılmalıdır ki onlardan vergi toplansın.

Aslında bütün çokgenler, hele bunların indirgendiği üçgen ve dörtgenler, göğü temsil eden daire ve kürenin aksine, yerle ilgilidir. Ne var ki, bu doğrudan ilişki, üçgen halinde tamamen gökyüzünden kopup, yeryüzüne inmemiştir. "Tao biri 〈 gök 〉 üretir, bir ikiyi 〈 yer 〉 üretir, iki üçü üretir" diyor, Çinliler (Chevalier & Gheerbrand **ibid**). Tahmin edileceği gibi, KB'de bu "üç", doğruluğun sahibi olan iligdir.

Hemen işaret edelim ki, adı geçen üçlü simgesi değişik toplumlar tarafından hep kullanılmıştır. Hıristiyanların Tanrı-Meryem-İsa üçlüsü, Hint-Avrupalı toplumların kutsallık-savaşçılık-üreticilik olarak algıladıkları üç-parçalı sınıf ve ideolojiler gibi.

İligin işlevi olan doğruluğun ikinci simgesi bıçak ya da onun genelleştirilmiş

şekli olan **kılıçtır**. Bıçağın biçtiği gibi kılıç da biçer, ikiye ayırır, hatta deler. Bu niteliklerinden ötürü **erki** imler. Üstelik, sivriliğinden dolayı **phallus** imgesi verir; erildir (dikkat: güneş de erildir). Erk ve er-kek-lik, hep birlikte, doğruluğu sağlayan toplumsal tek yeti olur. İşte:

(812) **biçek teg biçar men keser men işig**
uzatmaz men da'vi kılıglıg kişig

Bıçak gibi biçerim, keserim işi
Uzatmam davayı hak arayan kişi.

Biçilenin bir yanı şeker yerken, öbür yanı acı ot içer. Bu zor iş doğrulukla, fakat her zaman erk kullanarak gerçekleşmiştir.

İligin işlevi olan doğruluğu son kez kendi adı Kün Togdı üzerinden yorumlayalım: Kün ~ Gün ~ Güneş büyük dinlerde tanrıların gözü olarak değerlendirilir. Sürya adındaki güneş, Ahura Mazda'nın gözüdür. Yunanlılar'da Helios, Zeüs'ün gözüdür. Bu gözlerden bazıları hem gören, hem de yargılayandır. Babil'deki Şamaş ulu yargıçtır. Samoyetler'de güneş "iyi göz" dür. Koryaklar ve Japonlar'da güneşin gözü gözetleyendir, bütün suçluları bilir. Yüce gözün gözetimi ve yargılayışı yeryüzüne inende, hükümdarın gözü de gözleyen ve yargıç olur. Böylece, güneş vargısal olarak, doğruluğu iligin iyeliğine sunmuş olur.

1.b. Vezirin işlevi olan **kut**'a gelince: o top ve körlükle simgelenir. Top ya da küre, ilkin birlik (**primordial union**) ile göğün simgesidir. Bundan dolayı, zaman içinde, çevrisel hareketlere katlanmak zorunda kalır. Zaman ise belirsizdir. Böylece, kendi içinde bir bütün olan kürenin mükemmelliği, özündeki belirsizlikle örselenir. Ay Doğdu'nun deyişiyle:

(665) **küvenme kıvı kutka kutluğ kişi**
inanma özüng kutka atlığ kişi

Güvenme kıpırdayan kuta kutsal kişi
İnanma kendin kuta namlı kişi.

(670) **inançsız turur kut vefasız yayığ**
yorırda uçar terk adakı tayığ

İnançsız durur kut vefasız ve dönek
Yürürde uçar tez, ayağı kaygan.

Öyle ise, XI. yüzyıl Hakani Türkçesiyle, Kaşgari'de "talih, baht, devlet" olarak tanımlanan kut istikrarlı olamaz. Elde tutulan top gibidir, düşerse yuvarlanıp gider. Bu bağlamda, Yunan mitolojisinden Tyche'yi hatırlatır. Şans, talih, **fortune** demektir. O insanlara ödüllerini sorumsuzca dağıtırdı. Sürekli topla oylar, top bazen yukarıya fırlar, bazen yere düşerdi. Bu imge şansta belirlilik olmadığını gösterirdi (Graves 1962), vezirin topu gibi.

Kutun körlükte simgelenişine gelince: Çelişik yorumlara göre değerlendirile-

bilir; olumlu ya da olumsuz. "Körlük gaibten haber vermektir, ırklamaktır (kehanette bulunmak). Bundan dolayı, "kör geleceği görenden daha iyi görendir" şeklinde olumlu yorumlanacağı gibi, "sakatlık, tükenmişlik, kör-talihli olma" gibi olumsuz olarak da yorumlanır. Sanırız, doğru bir tanıda bulunmak için, sorunu metnin içeriğine göre değerlendirmek gerekir.

2. a. Şimdi, ikinci sorun yanıtlanabilir. Yusuf, kutu neden ilige değil de vezire verdi?

Yukarıda, KB'in t_1 ve t_2 gibi ardışık iki dönem üzerine kurulmuş olduğu ve bu bakımdan artsüremli özellikte bir metin olduğu vurgulanmıştı. Öyle ise, bu soruyu da artsüremli olarak yanıtlamak gerekiyor. Bu bakaçtan, t_0 gibi bir Kök Türk çağını (VI.-VIII. yüzyıllar) başlangıç dönemi olarak kabul edelim.

Kuşkusuz, t_0 dönemi Kök Türk kağanları "kutsal kağanlar" idi (Divitçioğlu 1987, 1988). Fazla ayrıntıya girmeye gerek görmeden, bu olgunun yadsınmayacak kanıtının yine kendileri tarafından verildiğini gösterelim. Anımsanacağı gibi, Bilge Kağan yazıtı şöyle başlıyordu: "**tengrl teg tengrlde bolmış türük bilge kağan**" (T. Tekin 1988 BK) (Tengri gibi, Tengriden olmuş Türk Bilge Kağan). Ona bu ilahi **egemenlik hakkını** sağlayan töz ise, Tengrinin bağışı olan **kut**'tur. Şöyle diyor: "**tengrl yarlıkadukın üçün özüm kutum bar üçün kağan olurtum**" **(ibld** KT) (Tengri yarlıkladığı için, özümün kutu olduğu için kağan olarak hüküm sürdüm). Durum, VI.-VIII. yüzyıllarda Türk etnopolitik çevresinde dolanan, hemen hemen, bütün budunlar için aynıdır. Örneğin, Ötüken Uygur Kağanları **tengride bolmış**lardı (T.Tekin 1982: Taryat). Çağdaşları Basmıl Kağanlarının sanı ise **Iduk Kut** idi.[11]

İmdi, t_0 dönemi Türk çevresinde kut kelimesinin şu anlamda kullanıldığı, galiba, kesindir. Kut: İlahi eğemenlik (kutsallık) tözü. Bu kavram bazen **fortune** kelimesine verilen özgül bir anlamla çakışır: "tanrısallıkla kişileşen erk" (**Oxford Dictionary**). Tanımda, hiçbir şekilde şans, kader, kısmet, baht gibi belirsizlik hali yoktur. Tek özelliği "elçektirilebilir" oluşudur. Tengri verir, Tengri alır. Bu demektir ki, kut verilmiştir ama, kağanlar buna layık değillerse, kuttan elçektirilir; onlardan geriye alınabilir. Bundan dolayıdır ki, daha VIII. yüzyılın başlarında, Bilge Kağan, Tengrinin bağışı olmasına rağmen, "**üze tengri... eçim kağan kutı taplamadı**" (T.Tekin **op. cit** BK) (Üstte Tengri ... amcam 〈 Kapagan 〉 kağanın kutunu onaylamadı) diyordu.

Buna karşılık, XI. yüzyıl Hakani Türkçesinde kutun artık bu anlamda kullanılmadığına tanık oluyoruz. Bundan böyle, talih, şans, kısmet, devlet kuşu anlamlarını içermektedir. Yani, kelime anlam kaymasına uğramış, "ilahi egemenlik tözü" kavramını vereceğine, basit bir şans kavramıyla sınırlı kalmıştır.

X.-XI. yüzyıllarda Karahanlı iligleri, denildiği gibi, kuta pek iltifat etmemişlerdir ama, o vakte kadar geleneklerinde olmayan (çünkü belgelerle tanıklanmamış) doğruluk (∼könilik) kavramını kendilerine maletmeyi bilmişlerdir. Bu değişmenin görünürdeki tek sebebi Karahanlı toplumunun sıkıfıkı iktisadi ve siyasi ilişkilerle bağlı bulunduğu eski İran kültür çevresinin yaratılmış olduğu, dini

düzeyde, Zerdüşlük etkisi;

> *"Soruyorum sana Ey Ahura Mazda iyice-yanıtla*
> *İlk atası kimdi adaletin, yaradılışta."* (Bouquet 1959: 111)

ile siyasi düzeyde, Pars ve sonraları Sasani krallık geleneğidir:

> *"Siruz çağı Pars krallığının bütün tapınaklarında şu ibareye rastlanır: Kral hep bun-yanlışlık ⟨ drauga ⟩ karşısında, düzen - doğruluk ⟨ arta ⟩ savunmasını yapan bir savaşçıdır"* (Kuhrt 1987: 53).

Bu ibareler kadim tarihten beri Orta ve Yakın-Doğu hükümdarlarının toplumu kollamakla görevli olduklarını ve bu işlevi "adalet" yoluyla yerine getirdiklerini gösterir.[12] Böyle olunca, adalet kurumunun, tahsisen "İslam" içerikli olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu ülkeler için Adalet bir kalıp-söz olup, içi kâh Ahura Mazda, kâh İslam'la doldurulabilir. Önemli olan, devletin varlığının hiçbir zaman sorgulanmadığı bu toplumlarda, devletin **verilmiş** ideolojileri korumak üzere hükümdarlara **bir** "adalet işlevi" yüklemiş olmasıdır. Adaletin neyle belirleneceği sorusuna verilecek yanıtsa çok kolaydır. - Tabii ki, verilmiş ideolojiyle!

İmdi, doğruluğun Orta-Doğu hükümdarlarına özgü, tarihten kalıt olarak alınabilecek bir işlev ve bir imge olduğunu saptadıktan sonra, Karahanlı iliglerinin nasıl olup da kut işlev ve imgesini artık makbul saymayarak, onun yerine bir işlev ve imge olan doğruluğu seçmiş olduklarını sorgulayabiliriz.

Orhon yazıtları, Türk kağanlarının zor kullanarak kara budunlarını katı kurallar içinde tutup yöneten hükümdarlar olarak sunmuyor. Hatta, Bilge Kağan halkının söz dinlemeyişinden yakınıyordu.

> *"igitmiş kağanın sabın almatın yir sayu bardıng kop anta alkıntıg arıltıg anta kalmışı yir sayu kop toru ölü yoriyor ertig"* (T. Tekin **op. cit.** KT)

(⟨ Seni ⟩ doyuran kağanın sözünü almadan her yere vardın. Oralarda hep alkındın ⟨ mahvoldun ⟩, tükendin. Oralarda ⟨ geriye ⟩ kalanlar her yönde ölü gibi yürüyordu.)

Görüldüğü gibi, metinde halka kızmak, onu cezalandırmak gibi anlamlar gizli değildir. Hatta, kağan onlara öfkeleneceğine salık verir, yol gösterir:

> *" ⟨ Çin'in ⟩ sücig sabına yemşak agısına arturup üküş türük bodun öltüg türük bodun ölsikig biriye çogay yış tüyültün yazı konayın tiser türük bodun ölsikig."* (İbid KT)

(Çin'in tatlı sözlerine, yumuşak ipeklisine kanıp, kalabalık Türk budunu öldün. Türk budunu öleceksin! Güneyde Çogay ormanına, Tügüldür ovasına konayım dersen, Türk budunu öleceksin!)

Ve kağan, eğer öğütlerini tutarlarsa onları ödüllendireceğini vaadeder. Açları doyuracak, çıplakları giydirecek, fakirleri zengin edecek ve az olan Türk nü-

fusunu çoğaltacaktır.

Sanırım bu açıklamaların ışığı altında, Kök Türk kağanlarını göçebe-hayvancı-avcı boyların başında olan **güden- kağan** olarak görmek mümkündür.[13] Kara budun ise, aynı doğal ve toplumsal koşullar altında sürüyle simbiyozu gerçekleştiren insanlardır. Güden-kağan bu insan ve hayvan kütlesinin, çevrisel göç koşulları uyarınca, güdücülüğünü yapmalı, onları doğal afetlerden korumalı, düşmanlara karşı savunmalıdır. Yani, güdücü sürüyü dağıtmadan ve bozguna uğratmadan olduğu gibi muhafaza etmelidir. Aslında, bu sürü kağanın malı değildir. O sadece, Tengriden aldığı kutla halkına güç ve ülüg dağıtır ve böylece utkuyu, bereketi ve doğurganlığı sağlar. Üretimin değil de, üreme, yağma ve ülüşün (bölüşme) başat olduğu bir ekonomide sürünün kalımını (yeniden-üretimini) gerçekleştirir. Böyle bir ekonomi ve toplumda, sürünün doğrulukla (adaletle) yönetilmesi diye bir sorun olmaz. İnsanlar ve hayvanlar ahlaki kayıtlara tabi olmadan Tengrinin ve onun elçisi kağanın öngördüğü gibi ürerler ve bu ürünü üleşirler.

"Köni" kelimesi Orhon Türkçesinde yok. Buna karşılık Uygur (Bang & Gabain 1972) ve Kuman (Gronbech 1942) Türkçelerinde var. KB'de ise baş köşeye kurulmuş. "Doğruluk" demek ve sadece ilige atfedilen bir yüklem. Kitapta iligin bu niteliği yanında şunlar da sayılmış: İlig kuvvetli, alp, bilgili, merhametli, ihtiyatlı, kanuna saygılı, zalim olmayan, tatlı sözlü, güler yüzlü, saçı sakalı düzgün, orta boylu, falan filan olmalıdır. Yani, "iyi ve güzelin" ta kendisi olmalıdır. İlig bir örnektir, tıpkı bir baba gibi. Öyle ise, halk da onun çocuğu olmalıdır. Bu bakımdan, Karahanlı iliği **süren-han**'dır. Süren-han çocuğuna şevkatla yaklaşmalı, ona eğriyle doğruyu gösterip, yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri öğretmelidir. Ama yine de, süren-han, çocuk-halka fazla yüz vermemeli, onu asla şımartmamalıdır.

(4323) **kara kılkı barça bolur kapkara**
kara kılma özni küdezi tura

Kara halkın huyu hep kapkara
Kara çalma özünü, dikkatli dur ha!

Süren-hanın asıl görevi, bu halkı kendini örnek göstererek terbiye etmek ve onu disiplin altına sokmaktır. Halk ancak koyduğu kurallar çerçevesinde özgürse de bazı davranış ve faaliyetler ona yasaklanmıştır. Böyle bir tutumun kaçırılmaz vargısı, iligin könilik konusunda çok geniş bir öznelliğe sahip oluşudur. Ne DLT'un metninde, ne de KB'ın ruhunda köniliğin (doğruluğun) töreye tabi olduğunu telkin eden bir ifade vardır. Bu sonuç doğaldır. iligin sözkonusu doğruluğu (~ adaleti) zaten kendi başına bir anlam taşımaz, ancak yasamayla etkinlik kazanır. Bu demektir ki, doğruluk, emir, yarlık ve yasayla ilgilidir, töreyle değil. Doğruluk, yasayı töreden ayıran "fiziki cebir cezası uygulanacak, ayrıcalıklı haklarla donatılmış bireylerin varlığı" (Hoebel 1954: 276) ölçütüne bağlanınca, ilig doğru-yasama erkini, töre **verilmişken** koşuluna göre kullanır - töreye müdahale edemez.

(1412) **budun koy sanı ol begi koyçısı**
bağırsak kerek koyka koy kütçisi

Budunu koyun san, beyi de çobanı
Merhamet gerek koyuna, koyun güdeni.[14]

Çobanın koyunu sakındığı kadarınca, İlig de halkı sakınmalıdır.

2.b. Bu konuda sorulacak bir başka soru güden-kağandan süren-hana geçiş sürecinin nasıl olduğudur ya da başka bir ifadeyle, kağanların bıraktığı kut yerine, hanların köniliği nasıl seçip aldığıdır. Muhakkak olan şudur: Göçebe, yarı-göçebe, yerleşik karması Karluk (kon)federasyonu, geçmişteki Sasani İmparatorluğunun şaşaası düşüyle yanıp tutuşmadığına göre, aşağı-yukarı iki yüzyıllık bu geçiş sürecini sağlayan tek gerçek, Karluk/Karahanlı toplumunca etkilenilen olay-çatkılarından (**conjuncture**) esinlerek yapılan yorumlar, bu yorumlara uyularak geliştirilen insan pratiği ve sonuçta edinilen **habitus** (alışkanlıklar) (Bourdieu 1987) olmalıdır.

Şimdi, yukarıdaki ayrıntılara tekrar girmemeye özen göstererek, bu **habitus**'un nasıl geliştiğini sezmeye çalışalım:

Uygur Kağanı Moyun Çor'a yenildikten sonra İli-Yulduz ırmaklarının kuzey yakası üzerinde il tutan Üç Karluklar'ın başında yabgular vardı. A-she-na urugundandılar, yani efsanevi Afrasiyab (Tonga Alp Er ?) soyundan geliyorlardı. Daha 751 yılı dolaylarında, Tun Bilge Yabgu başkanlığında Talas dolaylarına varmışlardı (Beckwith **op. cit**: 127) Yüzyıl sonra, 840 tarihinde, Kırgızlar'ın utkusu ve Uygurlar'ın tarumar oluşuyla sarsılan Orta-Asya'da İlbolmış adındaki bir yabgu boylarını toparlayıp federasyonu sağlamlaştırmayı başardı. Bu yabguların ne kadar kutsal olduklarını bilmiyorsak da, **Hudud al-Alam**'dan öğrendiğimize göre, Yağma ak ve kara budunları başkanlarını "ululadıklarına" göre, onlara da kut bulaşmış olmalıdır.

Bu geçiş döneminde t_i ($t_o < t_i < t_2$), Üç Karluk'un devlet-li olduğunu söyleyen hiçbir belge yoktur. Oysa, onlar gibi başlarında yabgu olduğu bilinen Oğuz boy federasyonu için Pritzak (1981), XIX: 1953). **Oğuz Yabgu İmparatorluğu (Devleti ?)** deyimini kullanmıştı. Acaba, bu Oğuz "İmparatorluğu" Karluklar'ın o dönemdeki yönetsel örgütlenişi hakkında bir fikir verebilir mi?

İbn Fazlan seyahatnamesinde (Şeşen 1975; Canard 1983), Oğuz büyüklerine **bey** denildiğini söyler. Boy başkanı olmalıydılar. Halk, her fırsatta onlara danışıp, ne yapılması gerektiğini sorarmış. Ona göre, boylar arasında kararlar **kengeş**'te alınırdı. Beylerin ve kengeşin üzerinde **yabgu** vardı. Yardımcılarının her birine **kuz irkin** denilirdi (Karluklar'daki **köl irkin** denilen onur payesi karşılığı olacak: **kuz irkin** ~ kuzey irkin(i) anlamına). Askerlerin başında sübaşı, subaylar arasında **tarkan, inal** (~ **küçük yınal**) ve **ılguz** rütbeleri vardır.

Bu yalın bilgilerle, değil Karluklar'ın, Oğuzlar'ın bile yönetim biçimi doğrudürüst anlaşılamaz. Ama yine de, Oğuz Yabguları, "merkezi yönetimi" üslendikleri halde, baskı yapan (cebreden) bir aygıta sahip olmadıklarından,[15] Ser-

vice'in tanımı çerçevesinde (1975: 15-16), toplumun başkanlık (**chiefdom**) denilen bir sistemle yönetilmiş olduğunu varsayabiliriz. Üstelik, bazı iktisatçı ve antropologların "başkanlık" için ülüşü, yani yeniden-bölüşümü önkoşul olarak kabul etmeleri (Polanyi 1986: 1944; Sahlins 1958, 1968; Renfreu 1976) ile **Dedem Korkut Masallarının** naklettiği Oğuz yağması[16] olayı (Gökyay 1973: 146-147) arasındaki benzerlik. Oğuzlar'ın başkanlıkla yönetilmiş olduğu lehine yapılacak yeni bir yoruma neden olabilir. Nitekim, masalda bir bey olan Kazan, İç-Oğuz ve Taş-Oğuz beylerini evine davet eder, sonra da bütün malını ve servetini yağma ettirir, yani bir çeşit yeniden-bölüştürürdü. Öyle ise, Oğuz yabguları "merkezi yönetimi" kurmuş olduklarından, fakat cebren baskı yapan bir aygıta sahip oluduklarından, ama yine de, toplumda mal ve serveti yeniden-bölüştüren bir mekanızmayı işlettiklerinden, Oğuz toplumunun başkanlıkla (yabguluk) yönetildiğini ileri sürebiliriz.

Konumuz Karluklar olduğuna göre,[17] bu bağlamda yapılacak "kuvvetli varsayım", sadece yabgu sanından dolayı, "Karluk yabgularının da toplumlarını, tıpkı Oğuzlar gibi, başkanlıkla yönetmiş olduklarıdır". Eğer kıyas üzerine oturtulan bu varsayım doğruysa, VIII.- IX. yüzyıllarda ne Oğuzlar'ın ne de Karluklar'ın bir devleti olduğu söylenbilir. Bunlar kurlu (**rank**) toplum olmalarına rağmen henüz cebre dayalı bir devlet aygıtı kuramadıklarından, başkanlıkla yönetilen toplumlardır.

Arapların 751 Talas utkusunun Karluklar'a, Türgişler'i yenip, tıkanmış olan batı yolunu açma fırsatını verdiğini söylemiştik. 840 tarihinde Ötürken Uygur Kağanlığının yıkılışıyla birlikte bütün ili vadisi ta Balasgun'a (Kuz Ordu) dek Karluk ili olacaktır. İl genişledikçe, değil sadece yad göçer boylar, yüzyıllardan beri Hındo-Iranlı halkların oturdukları kentler de başkanlığa (yabguluğa) katılmaya başlayacaklardır. Karluk federasyonu, geride kalan Çiğiler'i, Askıllar'ı Güherginler'i ve Tuhsılar'ı bağrına alarak artık bir konfederasyon olmuştur. Doğallıkla, bu nüfus artışı ve çevre yayılması konfederasyonun bir merkezde yeniden örgütlenmesini gerektirmiştir. Öyle görülüyor ki, Carneiro (1970-1981) haklıdır. Savaş ve istila, Karluk başkanlık sisteminden bir Karluk devleti doğmuştur. Hemen söyleyelim ki bu doğumu çabuklaştıracak çevresel koşullar önceden hazırdır.

Önce, şehir hakimi dihkanların (toprak sahibi soylular) Samani modeli üzerine kurulmuş devletçileri, bağımsız olsalar bile, ticaret yolları (İpek Yolu) şebekesiyle iktisaden eklemli olduklarından, özerklikten yoksundular. Bu durum üç yönden Hallukiya'nın gühermesine yaramıştır: İ) bu devletçiliklerin birinin düşmesi halinde, ötekilerin varlığı da tehdit edilmiş oluyordu; ii) yeni bir merkezi örgütün (devletin) işlerliği için gerekli iletişim ağı örülmüş, bekliyordu ve; iii) Karluk yabguları, beyleri ve soyluları bu devletçiliklerin örgütleniş modelini hazırlop alıyorlardı. Sonra da, Maveraünnehr'e doğru yaklaştıkça, İslam'ın askeri ve siyasi kuvvet olarak tamamen gerilemesi, buna karşılık, müthiş bir dini ivme kazanması, Karluklar'a durumlarını pekiştirmek ve yayılmak için uygun bir zemin hazırlamıştır. Bölgedeki siyasi otorite boşluğu, Nestoriliğin, Budizmin, Zervanizmin, İslamın ve Tengriciliğin inanç keşmekeşiyle birleşince, batıya doğ-

ru yol alan Karluk yabguları ve soyluları yükselmekte olan İslamın tarafını tutarak askeri güçlerine, bir de sağlam dini ve iktisadi tabanı olan siyasi erki katmış oluyorlardı. Ayrıca, İslamın yazılı din oluşu, Kuran'ın yazdığı Arap abecenin yayılmasına ve böylece bürokrasinin yerleşmesine de olanak sağlanmıştır (Goody 1989). Karluk **momentum**'unun üzerine siyasal ve yönetsel erkin eklenmesi demek, onların devlet-li olmaları demekti.

Burada t_i geçiş dönemi üzerinde biraz durarak, bunun Karahanlıların Türk evrim tarihindeki teorik yerini saptayalım.

Morgan'dan beri (1985) insanlığın evrim tarihinde boyun konattan[18] (**band**) sonraki aşamayı işgal ettiği söylenir (Sahlins 1968). Boydan da devlet doğacaktır. Oysa, Karluk tarihine baktığınız vakit, daha VII. yüzyılda bile Çinliler'in onlardan "boy" diye bahsettiklerini görüyoruz. Doğrudur, birkaç kez "oğuş" olarak nitelendirilmişlerdir ama konat kelimesi hiç geçmemiştir (Ecsedy 1980). Aynı yüzyılda, başlarında bir tutuk (tu-tu) olarak Çin'in himayesinde yaşıyorlardı. VIII. yüzyılda Kök Türk konfederasyonunun zoraki bir üyesi oldular. Başlarında bu kez bir ilteber vardı (T. Tekin 1988 BK). Yabguluğu almaları 744'den sonradır. Pek olasıdır ki, 840'dan sonra İlbolmuş Yagbu'yla birlikte (Martinez: Gardizî), konfederasyonlarını geliştirip, başkanlık sistemine geçmişlerdi. **Halluklıyan** adı, bu devletin hemen yeni Karluk konfederasyonunun ardından kurulduğunun bir kanıtıdır. Öyle ise, Karluk birbirine koşut iki doğru üzerinde evrilmiştir.

Boy (Çin ve Türk himayesinde)	→	Boy (Federasyon)	→	Devlet
Tutuk-İlteber (Çin ve Türk himayesinde)	→	Yabgu (Başkanlık)	→	Han (İlig)

Bu şema, genel evrim şemasını (konat → boy → devlet) reddettiği halde, göçebeler için bir istisna olarak kabul eden Crane'a (1986) yeni bir kanıt getiriliyor. Arap ve Moğol devletleri boylardan doğduğu gibi, Karahanlı-Türk **Halluklıya**'sı da boy federasyonundan doğmuştur. Büyük bir olasılıkla 893'de Samaniler karşısında uğradıkları Talas hezimetinden sonra devlet sahibi olmaya başlayan Karluk başkanları, önce yabgudan hakana ya da hana, sonra da **Hakan al-Havakana** yükselmişlerdir. Kağanlar Kağanı[19] demektir. Aslında, uyarladıkları bu yeni san, Sasaniler ve Kuşhanlar'dan beri yöredeki hükümdarlarca sıksık kullanılan **şahanşah** ve **rejetlraja** (Nerain 1981) deyimlerinin bir çevirisidir. Ama iş bu kadarla da kalmaz. Çünkü, bu sanların sahipleri, Orta-Doğu hükümdarlık geleneği uyarınca "adaletli" olmaya da mecburdurlar. Aynen, müslüman sultan ve emirler gibi. Bu bakımdan, Karluk-Karahanlı toplumunun yaşadığı Kağanlar Kağanı dönemi kutlu-kağan ile köni-han arasındaki bir geçiş dönemi olmalıdır (t_i). Bu dönemin aşıldığı X. yüzyılın başlarında olagan faaliyetlerinden olan ılgar ve savaşlarla Samani **Melik al-Mülk**'ler, yani emirlerini bunaltan

Karahanlı hanları kendilerini, tabiatıyla, onlar kadar köniliğe layık görüyorlardı. Bu hanların İslam kurum ve kültürüne öykünmeleri o dereceye varmıştı ki örneğin, Buğra Harun Han, halife tarafından verilmeden **Şihabü'l-davla** ve **Zahirü'd-davla** lakapları kullanmaktan çekinmemiştir[20]. Çağın modasına uyarak hanlar şu lâkapları almışlardır. **Naşır al-Halık, Seyf al-davla, Kutb al-davla, Nasr al-mille, Mavla amir al-mu'minin, Muayyet al-adl** gibi.

Oysa halkın koyduğu şu adlara bakınız: Sulman, Osman, Tonga, İsmail, Hasan, Çalap, Ali, Yusup, Kalaç, Kıçmış, Seli, Tenekeci, Yakup, Arslan, Buğra, Çor, Yakut, Babek, Satıg, Todun, Musa, Kutlug, Kençek (S. Tekin 1975)

İşte, bütün bu olay-çatkıları, pratikler ve **habitus**lar sonucudur ki, Sasani **artı** İslam çevresine giren Karahanlı Hanı, ister istemez kutu terkedip, devletin ideolojisini "ötekilerin" kültüründen uyarlanan "könilik" elemanına göre yeniden-yapılamıştır.

Yorumun vurguladığı bu son ifadenin anlamını Yusuf gayet iyi biliyordu. Alegorillerle benzediği kitabında veziri öldürüp, kutu ıskartaya çıkarırken, eski Türk toplumundan bölük-pörçük örnekler verilmesi bunun bir göstergesidir. Çiğil, Efrasiyab (Tonga Alp Er?), İli Beyi ve İrkini, Kök Ayuk, Ötüken Beyi, Türk Beyleri ve Hanı, Yağma Beyi, Üç Ordu (Üç Karluk?) Beyi gibi kişi ve yer adlarıyla zikredilen bazı sanlar, Karahanlılar'ca çok gerilerde bırakılmış bir tarih ile yıpranmış kut kavramı arasında kalakalmış, hayal-meyal bir ilişkinin kurulması yolunda girişilen son bir çabadır. Nitekim, 682. beyitten itibaren vezir Ay Doğdu iyeliğindeki kutun yararsızlığı hakkında hani ikna etmeye çalışırken, onun şu kusurlarını sayıyordu.

(686) **mün ermez manga kön bu irselliğim**
yangı neng talular ma özge bekim

Dert değil bana, gör bu dönekliğim
Yeni şeyler seçsem de özümde pekim

(687) **kamıg eski nengler irincig bolur**
irincig yüki kör yirinçlğ bolur

Bütün eski şeyler yıpranmış olur
Yıpranmışın yükü, gör, tiksinti olur.

(688) **yangıda neng bolurda bu eski nesek**
talu neng bolurda yavuz ne kerek

Yeni şey olursa eskiyi nidek
Ender şey varsa, kötüye ne gerek.

Vezir, bu beyitlerde, kutun eskidiğinden bahsederek, terkedilmesini ve yerine yenisinin getirilmesini telkin eder gibidir. Bu içerikte, vezirin "körlüğünü" olumlu yönde yorumlamak daha doğrudur. Nihayet, vezir değişme sürecini öngörmüş, onun yenileştirilmeye ihtiyacı olduğunu ırklamıştır.[21] Kendinin de itiraf ittiği gibi, adı ay Doldu bile "değişme" ve "evrilme" ile ilgilidir. Hilal-Dolunay-

Karanlık-Hilal ... aşamaları geçirirken ayın dönemleşme ve yenileşme kavramlarını imlediği açıktır. Böylece ay, aynı zamanda, doğumu ve ölümü de simgelemiş olur. Dolunay'dan (Ay Doldu) sonra karanlık başlar: Ayla birlikte, kut da ölmüştür.

3. Bu uzun fakat gerekli açıklamalardan sonra, artık t_2 dönemine geçebiliriz. (Çizelge-1)'de san-işlev-simge sütünları t_2 için **ex ante** ve **ex post** olarak ikiye ayrılmıştır. İlk sütun t_2 döneminde "tahmin edilen" işlev ve simgelere, ikinci sütun yine aynı dönemde "gerçekeşen"i işlev ve simgelere ayrılmıştır.

Dönemin başında üç kişi vardır: İlig Gün-eş Doğdu, Bilge Övülmüş ve Sufi Uyanandırılmış. İlig, yine doğruluğu; bilge anlamayı (ukuş), sufi de bireyin Tanrı ile hesaplaşması sonucunda belirlenecek akıbeti (metinde Arapça) temsil eder. Bu dönemde, vezir ve onun imlediği kut çoktan ölmüş, vezirin bir oğlu bilge kişi olarak babasının yerini almış - aslında bürokrasinin temsilcisi olmuş - öteki oğlu ya da akrabalarından biri olan sufi ise tasavvuf alemine dalmıştır. Metnin içeriğinden anlaşıldığı gibi, bu dönemde siyaset düzeyinde anlama söz sahibi olmuş, dini düzeyde ise tasavvuf sorgulanmaya başlamıştır (bu çalışmada tasavvufun tahlili es-geçilecektir).

Bilge'nin adı Ögdülmiş "övülmüş" demektir. Ögdülmiş "ukuşu" temsil ettiğine göre, asıl övülen **anlamadır.** Orhon Türkçesinden beri dilde vardır; **uk**- kökünden gelir. DLT'de anla-, **fıtna** (A) demektir. **Kamus-i Türki** "fıtna", "zihin açıklığı, uyanıklık, anlayış olarak çevirmiş. "Anlamak yetisi" diyebiliriz. Akılla hiçbir ilgisi yok. Anlayış da değil, çünkü "hoşgörü" havası veriyor. Bundan dolayı Dankoff **intellect** demiş (1983). Clauson da aynı anlamı veriyor (1972). **Türkçe Sözlük** (TDK) "anlık" olarak almış. Peki ama o vakit tarlaları birbirinden ayıran sınıra denilen "anlık" a ne demeli? Bütün bu üzücü (çok) nedenlerden dolayı "anlamak yetisi" demek olan ukuşu metinden **anlama** olarak kabul ediyoruz.

(1825) **bilig tut ya erdem kişi öğrenir**
meğer bu ukuş ol tadudın önür

Tut ki, bilgiyi ya da erdemi kişi öğrenir
Fakat anlamadır ancak doğuştan gelir.

(1679) **bilig hem ukuş ol bu erdem adı**

Bilgidir, hem anlamadır bu erdemin adı.

Öyle ise, Yusuf'a göre anlama ve bilgi, erdemli olmanın iki şartıdır. İlki doğuştan, insanın karakterinden gelir, ikincisi çalışarak elde edilir.

Sorunu irdelemek üzere ton Kök Türk dönemine geri dönüyoruz.

VIII. yüzyılın ilk yarısında Kök Türk kağanlığının aygucusu (sözcüsü, dayanışmanı, veziri) ve çabuş > çavuşu (başkomutanı) olan Tonyukuk söyle diyordu: **"anta kisre tengri bilig bertük üçün özüm ok kağan kıstım."** (T. Tekin 1968 T) (Ondan sonra, Tengri bilgi verdiği için kendim < onu > kağan < olma-

ya 〉 zorladım).

Demek ki, Kök Türk vezirleri Tengrinin verdiği bilgiyle donatılmışlardı. Oysa, Karahanlı hanlarının bilgiden daha fazla "anlamaya" ihtiyaç duydukları anlaşılıyor; karşılaştıkları karmaşık, çelişkili ve tartışıklı dini, felsefi ve içtimai Ortaçağ sorunsallarını çözebilmek için Maamafih, bütün KB boyunca bilgiye verilen önem aynen kalmakta, sadece anlamanın nisbi değeri yüceltilmektedir.

t_2 döneminde **ex ante**, Övülmüş'ün kişiliğinde yansıyan anlama hiçbir simgeyle verilmemiştir. Buna karşılık, aynı dönemlerde **ex post**, sufi Uyandırılmış'ın ölümüyle birlikte, öleni simgeleyen nesnelerden biri olan **rekve**'nin (A) yani **kap**'ın (çanak, kase, tas) Övülmüş'e bırakılması onun kimliği hakkında yeni semiotik ipuçları verilebilecek niteliktedir.

Orhon, Uygur ve Hakani Türkçelerinde bulunan **ka** kökü aslen kap, tas çanak, kase gibi içine-alan, kapsayan birşeyi imler: **ka, kap, kapak, kabuk, kapı, kazan, kapan, kayık, karın, kadın** (ya da **kayın**; akrabalıkla bağlaşma ilişkilerini gösterir) ve **ka-kadaş** (aile **artı** soy **artı** hısım) v.s. gibi. **Ka-** kökünden yapılan fiillerde boldur; **kap-, kapla-, kat-** vs ve harika bir neoloji örneği; **kapsam** ve **kapsa-** gibi. İster isim, ister fiil biçiminde olsun, bu kelimeler kümesi bir tek şey gösterir: İlkin-ana (karın gibi), beslenme (kazan gibi) ve koruma (kabuk gibi) (Durand 1969). Böyle bir semiotik ise dişil bir imge verir ve bereket ile doğurganlığın bir yansıması olan **bolluğa** ulanır (tekabül eder). Bu husus o denli bellidir ki, Kaşgari'de **kapak**; bekaret, **kapaklıg** kız, bakire anlamına gelir. Bundan dolayıdır ki, sufi Uyandırılmış'ın bolluk kabının anlama sahibi bilge Övülmüş'e terkedilmesi anlamlıdır. Kuru bir anlamaya eklenen bolluk kabı, birdenbire bolluk-yaratan-anlamaya dönüşür. Dikkat edilirse, bu kavram Sünni kökenli olmayıp, Sufi kökenlidir.

Bu arada, kapın simgelendiği "bolluk" kavramının VIII. yüzyılda kullanılan ülüg'den (nasip) bayağı farklı olduğuna değinelim. Kül Teğin yazıtında **ülüg** kelimesi şöyle kullanılmış:

> ***"tengri yarlıkazu kutum bar için ülügüm bar üçün ölteci bodunug tirgürü igittim yalın bodunug tonlug çiğen bodunuğ bay kıltım az bodunug öküş kıltım"*** (T. Tekin 1988 KT)

(Tengri yarlıkadı, kutum olduğu için, ülügüm 〈 nasip 〉 olduğu için ölecek budunu diriltip doyurdum. Çıplak budunu dunlu, fakir budunu zengin kıldım. Az 〈 sayıdaki 〉 budunu çok kıldım)

Bu bağlamda, "Ülüg" kavramıyla - ki daima "iyi nasip" olarak almak gerekir - Vedik Tanrılarından Bağa'nın işlevi arasındaki koşutluğa dikkat çekelim. O da halkına "mutlu nasip" vermekle yükümlüdür (Dumézil 1977). Tıpkı, Tengrinin kağana bahşettiği ülüg gibi. Türk kağanı ülügle halkını besler, giydirir, onları zengin ve kalabalık yapar. Yani gökyüzünden aldığı erkle bereket, bolluk ve doğurganlığı, **iduk** (mübarek) yer ve suların **(iduk yir sub)** ve de Umay'ın eşliğinde yeryüzüne indirir. Bu bakımdan ülügün çıkış yeri ilahi, etkinleşmesi ise halk düzeyindedir. Başka bir deyişle kavram **makro** çağrışımlıdır.

Buna karşılık, XI. yüzyılda Yusuf ülüg kelimesini hep bireyin payı, hissesi, kısmeti gibi **mikro** düzeyde kullanmıştır.

(4282) **tükel bay bolayın tise belgülüg**
barınga tapı bol kötürdüng ülüg

Tam zengin olayım dersen belgesi,
Varınla yetin, elde edersin nasibi.

Böylece ülüg, bireyi kuşatan olumlu ya da olumsuz, çoğu iktisadi olayların nedenlerini açıkla(ma)yan bir semantik vermeye başlamıştır. Bu anlam kaymasından sonra, KB'de makro düzeyde ülügle ikame edilmek üzere bereket ve bolluğu gösterecek başka bir kelimenin kullanılmadığını düşünmek abestir; üstelik Yusuf bu gibi kavramları simgeleyen "kap"ı kullandıktan sonra. Sanırız, kavram **bay** (zengin) ve **baylık** (zenginlik) kelimelerinde ifadesini bulmaktadır. Bu kelime kitabın her yerine cömertçe serpiştirilmiştir. Türevleri şunlardır: Arguca Tanrı anlamına kullanılan **Bayat** (?) ve **bayu** - (zenginleşmek) ile **bayut** - (zenginleştirmek). Şehir ekonomisi (ticaret, zanaat) ile saray ekonomisi (vergi, haraç, bac) üzerine çatılmış bir ortamda, yani, doğadan (avcılık, hayvancılık, tarım) tamamen kopuk bir çevrede yazılmış olan KB'de bereketten çok zenginlikle ilgilenilmesi normaldir. Evlik tarım ekonomisiyle göçebe-hayvancılık ekonomisini kaygılandıran doğa koşulları iken, iligi ve beyleri endişelendiren, **daire-i adliye**'nin dönmesini sağlayan, ancak zenginliğe bağlı vergi kaynağı olmalıdır.

Ve tam cuk oturuyor: KB'de toplumdaki zenginlik (bolluk) işlevini üslenen vezirdir; yani bürokrasidir. Bu babta beyan edilir:

(2240) **tilekç. tükel bolga 〈 vezirle 〉 ilig işi**
itilgey ili hem bayugay kişi

Dileği tükel olsun 〈 vezirle 〉 iliğin işi
Düzenlensin ili, hem zenginleşsin kişi.

(2241) **vezir bolsa ilke yaragsız yavuz**
ol il budnı bozlur çığay bay tüz

Vezir il'e yararsız ve fena olsa,
Zengin, fakir il halkı hep bozulur

(2262) **bayur ötrü budnı hem itlür ili**
hazine köp edür kutadur yılı

Böylece halkı zengin eder, düzenler ili
Hazine çoğaltır, kutlu kılar yılı.

Nitekim, Lambton, vezirin asıl işlevinin ülkede bolluğu ve nüfusu arttırmak olduğunu belirtiyor.

> *"Vezirin görevi, kabaca, Sultan namına genel gidişi denetlemektir. Gelir'i arttırmak için ülkede bolluğu ve nüfusu çoğaltmaktır. Devlet maliyesini sağlıklı koşullarda tutmak ondan sorulur" (Lambton 1988: 29, ita-*

lik benim).

Bu saptama, hemen biraz ilerideki açıklamaya ışık tutacaktır.

4. Sufi Uyandırılmış'ı (ki t_2 döneminde **ex post** ölmüştür), simgeleyen ikinci nesne bir dayak 〈 tayak'dır. Ögülmüş, kardeşi (?) Uyandırılmış ölürken bıraktığı bu mirası ilige sunarken şöyle der:

(6322) **turup rekve birle tayakın alıp**
ilig utru urdı kumaru kılıp

Kalkıp kap ile dayağı alıp
İlige varıp durdu, mirası verip.

Ne ki, İlig mirastan yalnız dayağı seçer, kapı da yukarda açıklandığı gibi, bilge Övülmüş'e bırakır.

(6325) **İlig sundı aldı tayak elginge**
ayır bu kumaru kutadsu manga

İliğ uzanıp aldı dayağı eline
Dedi, bu miras kutlu olsun bana,

Dayak, değnek, sopa, çomak, mızrak, kargı, gönder, direk, kılıç, ok, asa... Hepsi de eril özelliği sahip nesneler olup, siyasi erkin ve askeri gücün[22] simgeleridir (Durand 1969; Chevalier & Gheerbrand 1982). Dayak 〈 tayak'ın anlamı DLT'de "asa" dır (Dankoff). Kelime, bu sayılan nesnelerin pek çoğunu kapsıyor.

Böyle olunca, t_2 döneminde **ex post**, ilig bir yandan, "erke dayanan doğruluğu" imleyen üç-ayaklı taht ve kılıçla, öt yandan, yalın gücü imleyen "dayak" la temsil edilmiş oluyor.

Gücün (〈 küç) t_0 döneminde, Tengrinin Kök Türk Kağanına bir lütfu olduğu biliyor. Bilge Kağan, "**tengri küç birtük üçün anta sançtım...tengri yarlıkaduk üçün men kazganduk üçün türük budun kazganmış**" (T. Tekin **op.cit.**BK) (Tengri güç verdiği için hemen sançtım... Tengri yarlıkadığı için, ben kazandığım için Türk budunu kazanmış 〈 oldu 〉) diyordu.

Göçebe-heyvancı Türk boyları için savaş genelde, göçebelerle yerleşikler arasında yapılması kısmen zorunlu olan iktisadi işbölümünün güçle yerine getirilmesidir (Krader 1978; Khazanov 1983). Bu maksatla, yabancı boylara ve ülkelere yapılan akın, ılgar ve çapullar ve tabii daha büyük çapta savaşlar, aslen düşmanı yağmalamak, halkından ulca almak ve ülkeyi haraca bağlamak için yapılır. Göçebe-hayvancı toplumlarda güç, güçlü olmak ve bunun etkinleşmesi demek olan savaş bir iktisadi faaliyet biçimidir. Bu özelliği, halkının bir kısmı yerleşik olan Karahanlı toplumunda da gözlüyoruz. 990 tarihinde Buğra Karun Han Buhara'ya girdiğinde "sonsuz servet ve zengin hazineler" bulmuştur. (Bosworth 1963: 27). Tabgaç İbrahim Han'ın oğlu Nasr'ın hükümdarlığı sırasında (1069-1080) Tirmiz ve Belh yağmalanmış, Belh sonradan yıkılıp tekrar yağma-

lanmıştır. Ve pek olasıdır ki, yağmalanan mal, gülam, ve asker arasında üleştirilmiştir. Bundan emin olabiliriz, çünkü KB'de süren-han, aynı zamanda üleştirendir.

(2276) **ülese er atka kamuğ bar malın**
adaş koldaş erdaş tutunsa kalın

Uleştirse askere tüm varı-yoğu
adaş, koldaş, erdaş edinse malı.

Yarı-ortaçağ'da devlet ve beyliklerin düşman ilini yağmalamaları, ülca ve esir almaları, onları haraca bağlaları fevkalade normal olmakla beraber, savaş faaliyetinin bir imgesi olan askeri gücün, bir devlet ideolojisi olarak, hem Kök Türk, hem de Karahanlı toplumunda aynen kalması düşündürücüdür. Bu olgunun nedeni, sanırım, t_0 ve t_2 dönemlerinde Türkler'in çoğunluğunun "göçebe-çoban; öyle ise savaşçı" olmaları varsayımına göre açıklanabilir. Eğer, bir toplum (ve de devlet) "savaşgan-insan-gereci" üzerine kurulur ve bunlar sürgit yeni otlak ve suvat peşinde dolaştırılırsa (bunlar devingenlerse) ve dahası, ihtiyaçları olan tarım ürünleriyle mamul malları, iktisadi artık yaratılmayışları yüzünden, gaspla elde etmeyi yeğrek buluyorlarsa, bu potansiyel güç, çekirdeği oldukları ve sınırlar içinde yaşadıkları her toplumun (ve devletin) ideolojisi içinde yerini alacaktır

Üç-ayaklı taht, kılıç ve dayağın, doğruluk ve gücü simgelemesiyle hanın egemenliğin biricik sahibi olduğu anlaşılır. Kap ve anlamayla simgelenen vezir ise hana tabi olan bürokrasiyi temsil eder.[23] Aralarındaki hakimiyet-tabiyet ilişkileri hanın vezire "ünvan, mühür, at, koşum ve hil'at" (1766) vermesiyle de belirlidir. Devlete ve topluma egemen olan han, iyeliğindeki doğruluk ve güç ilkeleri çerçevesinde ili illeyecek, bürokrasi de ilin anlayışla yönetilmesini ve ekonomisinin zenginliğe kavuşmasını gözetleyecektir. Böylece, devletin meşruluğu, hanın kişiliğinde yansıyan doğruluk - güç ilkeleri ile bürokraside yansıyan anlama - zenginlik ilkelerini bütünleştiren bir ideolojiyle gerçekleşecektir (Çizelge-1). KB'nin analizinden elde edilen bu sonuç, Yusuf'un Türk kültür tarihi bakımından ne denli önemli olduğunu gösterir.

Nizamülmülk, **Siyasetname**'yi, 1086 yılıyla ölüm tarihi olan 1092 yılı arasında yazmıştı. Lambton'un ifadesine göre, Selçuklu devlet yapısından esinlenen bu eserin ideolojik temeli "... doğruluk ve hükümdarlık ⟨ egemenlik ⟩ ile doğrudin ve bolluktur" (1980: I-417, **ayraçiçi** benim). Fakat bu yapıya Yusuf, ondan on-on beş yıl önce düşünmüş, daha doğrusu yazmış olmuyor mu? Yazmakla da kalmıyor, **Siyasetname**'den farklı birşey söylüyor: KB'deki anlamının "doğrudin"le hiçbir ilgisi yoktur. Bu farkın sebebi kuşkusuz, yazarlardan birini İranlı, ötekinin Türk oluşudur. İranlı'nın devleti dinle bütünleştirmesini, Türk **ukuş**'la yapmıştır.

IV. SINIFLAR

A. KB'den yansıyan Karahanlı toplumu, soyluluk esnasına, fakat ayrıca yö-

neticilik (bürokrasi) işlevine göre sınıflanmış, kısmen dizekli (**hierarchique**) bir toplumudur. Bu sınıflar beyler (ak budun), kullar (gülam ve bürokratlar) ve halk (kara budun) olmak üzere üçe ayrılır.

Beyler, ilig dahil, soylu bir ana-babadan doğanlardır (**anasından togsa togar beglikin/** Anasından doğunca doğar beyliği ve **atası beg erti özi beg turur/Babası beydi, kendi de beydir). Bazen de, ana tarafından çok** soylu olmak, özel sanlar taşımaya hak kazandırır. Örneğin, **inal**, ve **tarım** gibi. ilki babası halktan, anası hatun olan, ikincisi babası han, fakat anası Afrasiyab soyundan olan tekinlerdir (DLT).

Ak budunun başında han ya da ilig denilen hükümdar vardır.

Pritsak (**op.cit.** XVI-23, 24) Karahanlılar'da bir Büyük Kağan, bir de onun yanında Ortak Kağan bulunduğunu söyler.

> " *Karahanlı ilinin doğu-yanı başkanı Büyük Kağan Kara Orduda otururdu ve Arslan Kara Han sanı taşırdı. Bütün Karahanlı ilinin nazari olarak hükümdarıydı. Batı-yanı başkanı, Ortak Kağan, önce Taraz, sonra Kaşgar, sonra yine Taraz'da ikamet ederdi. Rütbesi Bugra Kara Han'dı*" (Pritsak 1981: XVII-23).

Kesinlikten yoksunsa da, herhalde, Büyük Kağan han idi, Orta Kağan da ilig. O Turan (1942), Karahanlılar'daki kullanış şekline bakarak iligin hanın altında bir rütbe olduğunu ileri sürmüştür.

Belki? Ne yazık ki, KB'de "Han" kelimesi ancak dört kez kullanılmıştır. O da eski dönemleri yadederken; üçü Üç Ordu (Üç Karluk ?) hanı için, biri de Türk Hanı için. Hatta, eserini ithaf ettiği Tamgaç Buğra Han'ın sanı bile onun için "ilig" dir (sanki Han, Tamgaç Buğra'nın has ismidir). Bu çelişki, "Yusuf"'un ilig demekle hükümdarı (il-ig) kastetmiş olduğu iddiasıyla çözülmez. Çünkü işin asıl tuhaf yanı, DLT'de "ilig" kelimesinin olmayışıdır. Kaşgari'de sadece "han" vardır; tanımı da şöyle: "Onların ulu malikidir... Bu ad, Afrasiyab (Tonga Alp Er ?) soyundan olanlara verilir. Adın verilişinin uzun bir öyküsü vardır" (Dankoff DLT). O zaman, sorulacak birbirine bağlı üç soru vardır; i) Yusuf kitabını ithaf ettiği Hana neden "ilig" diye hitap etti; ii) Kaşgari niçin "ilig" i DLT'e almadı ve; iii) Sikkelerde rastlanan İlig Han (Nasr: 1072-13) sanı nedir? Galiba, DLT'in ima ettiği "öyküyü" bilmeden bu soruları çözemeyeceğiz.

Ak buduna dahil olduğu sanılan öbür beyleri sayalım: (KB ve DLT'den): **Teğin;** han oğullarına denir[24], **inal**; anası hatun, babası halktan olanlara. al. Havarizm de bunu doğruluyor: "Hallukiya'ya... Yabguya denilir. İnal-tigin Yabguya'nın mirasçısıdır" (Bosworth 1977: XX.6). Bunlardan başka, **bey** (emir), **tarkan** (DLT, putperest diyor; Tengrici olmalı), **terken** (bir il ya da vilayet üzerinde egemenliği olan kişi) gibi sanlarla, Karluklar için kullanılan **sagun** ve **kol irkin,** Türkmenler için söylenen **kök yük (kök ayuk)** onursal payeleri vardır. Bütün bu san ve rütbe sahiplerinin ak buduna dahil olduklarını varsayabiliriz. Onların Arslan, Buğra vs, ongunlarından olmaları hiç farketmez. Bütün bir kısmı, ordu-

nun başında bulunur. İlig Hanın, Sultan Mahmud'la yaptığı savaşta sübaşlarından birinin adı Çağrı Tigin'dir[24] (Nazım 1973:1931:49).

Ak budundan sayılmasına imkân olmayan, fakat onlar için **sine qua non** olan bir zümreyi zikretmeden geçemeyeceğiz. Bunlar, çeşitli zaman ve yerlerde, farklı adlarla (gılman, memalik, gülam, memluk ve devşirme) anılan köle askerlerdir.

Köle askerlerin kökeni Aşemeni ve Sasani çağlarına kadar uzanır. Bu "muhafız askerlere" **pushtighban** derlerdi. Aslında, birkaç soylu uruktan derlenmiş olup, görevleri verasetle geçerdi. 830'larda Abbasi Halifeleri tarafından gûlam olarak (ki çoğu Türktür) yeniden keşfedildikten sonra,[25] Tülinî, İkşidî ve Daylamî emirlikleri tarafından kullanılmışlardır. Oradan da, Samanîler'e sıçramıştır. İstahrî, Samanî gûlamlarının disiplin ve alpliklerine hayrandır. Örneğin, Nasr B. Ahmed'in on bin gûlamı vardı. Gazneli devletinin kurucusu Sebüktigin de bunlardan biriydi. Bu gûlamlar, Karahanlılar'ın komşuları olan, önce Samanî, sonra da Gazneli ak budunların varlık sebebini oluşturan köle güçleridir (Bosworth 1959: 40). Tabii, Karahanlılar da ordularının nüvesini yapan Çiğil askerleri yanında (Barthold 1977:317) gûlam birlikleri kullanılmışlardır. Gazneli Mahmud'la tutuşan İlig Han'ın bin gûlamı vardı. Arslan Han Mansur'un (1015-1024) karısı her yıl Sultan Mahmud'a gûlamlık esir göndermeyi adet edinmişti (**ibid**). KB bir iligin emrinde bulunması gereken optimum gûlam sayısını hesaplamıştır bile...

(2335) **çerig sançmış alp er tutuzmuş aya**
manga tört min er sü tükel sü tigü

Çeri yenmiş 〈 Tonga ? 〉 Alp Er salık vermiş,
Bana dört bin asker, tam bir ordudur, diye.

Bu sayı sanırım, gerçekçi bir ortalamadır. Zira, topyekün savaş olmadığı sürece, gûlam sayısının bin ile altı bin arasında oynadığı gözlenmiştir.

Kullara gelince: Beride Övülmüş'ün ülkeyi baylığa ve bayındırlığa götürmekle görevli yönetici bir kurun (bürokrasi, **tapugcular**) temsilcisi olduğu söylenmişti. Bu yöneticilerin hepsi, hanın nezninde birer kuldur.

(4083) **nece kul bedüse kul atı kul ok**
bedütmüş beginde tapugcı ol ok

Nice kul büyüse, kulun adı kuldur.
Onu büyüten beyinin hizmetkarıdır.

Bu bağlamda, KB'de özgül olarak kullanılan "kul" kelimesinin Orhon Türkçesinde "erkek esir, köle" (kadın esir: **küng**) demek olduğu biliniyor (Clauson 1972). Aslında, kelime Hakani Türkçesinde hiçbir anlam kaymasına uğramamıştır (DLT). Öyle ise, Yusuf'ün bürokratlara yönettiği kul sözünü ancak **bende** (sadık kulunuz!) yerine sarfettiği anlaşılır. Yoksa, hacipliğe kadar yükselen yazarın, esirlikten gelmediği zaten bellidir.

Bu kurun başında vezir (**yuğruş**) bulunur. Kaşgari'ye göre "Hakandan bir

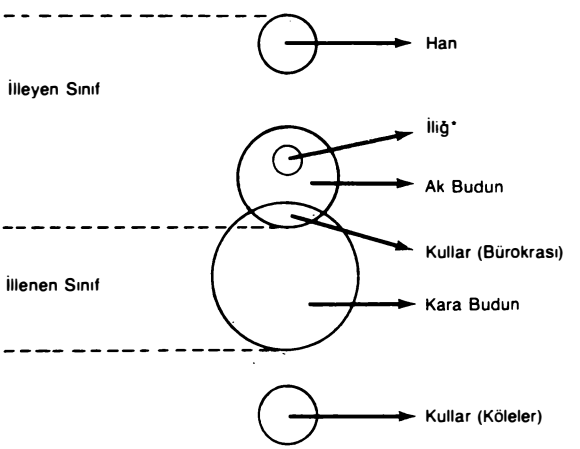
derece aşağıda olup, halktandır". Arkasından, **yavgu** (< yabgu) gelir; "Hakandan iki derece aşağıda olup, halktandır". Onun arkasından **tugsın** gelir; "Hakandan üç derece aşağıda olup, halktandır". Bunlardan başka, haciplik (**tayangu**) sanı da çok önemlidir, hanın dayanağı, danışmanıdır. Yusuf ise Has Hacip' tir; haciplerin en hası. Saray memurlarına gelince: **ağucı** (haznedar), **bitigci** (katip), **ılımka** (sır katibi) ve **tamgacı** (mühürdar) sayılabilir vs. askeri rütbe olarak **sübaşı, ordu komutanı olsa gerekir. Çavuş** ise "birlikleri muhabere düzenine sokan subay"dır. Barthold, askeri örgütün değil ama, Karahanlı bürokrasinin tamamen Sasani devletinden kopya edilerek alındığını iddia etmiştir (1977): 223). Sanırım, kısmen haklıdır. Ama, bütün bürokrasi elemanları - hatta vezir ve hacip - için kullandıkları Türkçe kökenli kelimeler, ödünç alınan bu modeli, kendi toplumlarına çoktandır özümleyerek uyarladıklarını kanıtlar.

Bu bağlamda şu önemli saptama yapılmalıdır. Karahanlı toplumunda, her ne kadar, ak budunla kara budun arasında dizeklik varsa da, toplum bürokrasisinin oluşmasına önayak olacak sınıflararası sosyal akışkanlığa erişmiştir. (Şekil1) de bu akışkanlık gösterilmiştir. Bürokrasinin elemanları köken olarak kara budan önmüşlerse de, statü olarak ak budunun bir üyesi sayılmışlardır.

Anlaşılacağı gibi, bu toplumda ak budunla birlikte kul kuru "illeyen sınıf"ı (**ruling class**) oluşturur. Egemenlik, herhalde **il üzerinde yerel olarak**[26] serpilmiş bir biçimde, başta han ve/ya da ilig olmak üzere ak budunun, yürütme ve yargı ise kul kurunun elindedir. Bunların karşısında yer alan kara budun, yani halk ise "illenen" sınıftır (**ruled class**).

(2080) **kara kul karası bolur beg örüng**
karalı örüngli adırttı körün

Halk ve kul karadır, bey ise ak
Karalı aklı ayrılmış, gör bak.



* XI. Yüzyıl başına kadar

Şekil-1

Karahanlı toplumunda beyler (ak budun), kullar ve halktan (kara budun) tamamen kupuktur. Bu sosyal dizeklik o kadar abartılmıştır ki, hakanın hemen altında olan, yugruş (vezir), yavgu ve tugsın gibi rütbe sahipleri bile, han katında birer kuldur. Kara budunsa, bir hiçtir. Zaten Yusuf'un bile halk hakkındaki düşünceleri pek olumlu değildir.

(4321) **kılıksız bolurlar kara am budun**
törü yok toku yok katılmış ödün

Görgüsüz olur avam halk
Töre yok, ilişki yok, "uymaz zamana (?)"

Bundan dolayı, onlar ancak itaat altına alınması gereken bir kütledir.

(2329) **kara karnı todsa till bassırar**
basa tutmassa bek özi erk sürer

Halkın karnı doysa, dili baş kaldırır
Baskı altında tutmazsa bey, erke özenir,

Buna karşılık Yusuf bazen, kara budunun lehine de teoriler üretir (5561-5568). Ona göre toplam halk üç bölüme ayrılır: Zenginler (bay), orta hallîler (ortu kişi) ve fakirler (çiğay). Devletin malî politikaları öyle olmalıdır ki, "zenginlerin yükü (vergi) orta hallilere, orta hallilerin yükü (vergi) fakirlere yüklenmemelidir; yani zengin ve orta hallilere konulacak vergi, fakirlere konulmamalıdır. Aksine, fakirler korunursa orta halli korunmuş olur, orta halli korunursa zengin korunmuş olur (vergisi artmamış) olur ve böylece refah artar". Bu şirin bir "çevrisel akım" modelidir. Ne var ki, çevriye ters yönden devam edersek, yani "fakir korunursa"dan başlarsak, nasıl diye sormamız gerekecektir. Yusuf'da buna belli bir yanıt vardır. Bu, (1189-92, 1205, 1367, 1517, 2276-77, 2322, 2411, 2408, 3025-30 vs) beyitlerinden vurgulanan, yeniden -bölüşüm politikası- dır. Han ve zenginler biriktirdikleri malı, altını ve gümüşü dağıtmalı, sübaşları da savaşta ele geçen ulcayı askere üleştirmelidir.

(3028) **bu altın kümüşüg üle ay ilig**
kayu il tilese yetişgey elig

Altın ve gümüşü üleştir, Ey ilig!
Hangi il'i dilersen yetişir elin

Ama savaşta asker tarafından zaptedilen kentin yağmalanması ve ulacının üleştirilmesi dışında, bu "çevrisel akımın" hangi sistematikle kapanacağı belli değildir. Yusuf'un "özel kesim" için önerdiği mali politikanın gerçekleşmesi ancak, zengin ve orta hallilerin üleştirdikleri "zekat" **eşittir** onlara konulacak vergi, halinde olur. Bu ise, iktisat açısından, zekat ile vergi arasında hiçbir fark olmadığını söylemekle eşdeğerdir. Bu bakımdan, vergiyi zekatla ikame eden bir yeniden-bölüşüm politikası, zekat vergiden büyük olmadığı sürece, bir totolojidir.

Bu vergi modelinin uygulama imkanı olmasa bile, Karahanlılar içinde bazı hanların adil bir vergi sistemi bilinci taşıdığına tanık oluyoruz. Örneğin, Nasr

İlig Han'ın oğlu Tamgaç Han İbrahim fakihlere danışmadan vergi koymazdı. Ama yine de imam Abu'l Kasım Semerkandi ile çatışmıştır. Nedeni bilinmiyor. Bir görüşe göre, halk hanın tarafını tuttuğuna göre, belki de imam vergi adaleti duyusunu zedelemişti (Barthold 1977:331).

Sonuç olarak: Karahanlı toplumunda hanla ak budun ve bürokrasi arasında kesin bir kopuş olduğundan, illeyen sınıf içinde dizeklik söz konusudur. Kara budunun ise, han katında esamisi bile okunmaz. Mamaafih, aynı dizekliliğin kara budunla bürokrasi arasında olmayışına dikkat çekelim. Bu sınıflar üzerine oturan Karahanlı devleti de Kök Türk devleti gibi **bütüncül** bir devlettir. Hatta, güden- kağanın toplumsal töre yanlılığı, süren hanın bireysel "doğruluğuyla" aşılınca, bu devletin bütüncüllüğü daha da sağlamlaşmıştır.

B. KB'den esinlenen bu sınıf analizi, Yusuf'un bir kent çocuğu olmasının sonucudur. Onun için, bütün Karahanlı toplumu "oturak", yani yerleşiktir. Eserinin hiçbir yerinde ne göçe, ne de göçerlere değin bir bilgi sızıntısı vermiştir. Oysa biliyoruz ki, Karahanlı toplumunun büyük bir bölümü göçebeydi, hatta bazı hanlar, örneğin yukarıdaki hanın oğlu Şems al-Mülk bile hâlâ çadırda yaşıyor ve konup göçüyordu. Ayrıca, ülkede büyük bir Türk göçebe nüfusu vardı. Bunlar, ya kendi iradeleri ile Müslüman olmuş, ya Türkmenler gibi "zor karşısında Müslüman" olmuş, ya da, 1017 yılında Turan'dan göçüp gelen yüz ile üç yüz bin çadır halkı gibi (sekiz yüz bin ile iki buçuk milyon arasında insan) gibi Tengriciliğe bağlanmış (Barthold **Ibid**. 315) boylardır.

Şimdi, bunlar arasında en çok bilgimiz olan Türkmenler'den söz edeceğiz.

İslâm kaynaklarında Türkmen adı ilk kez X. yüzyılın ikinci yarısı coğrafyacılardan Makdizî'nin (~ Mukaddesi)[27] eserinde geçiyor. Bu adın anlamı Birunî'ye (öl. 1051) göre şöyledir: "Araplar'la Türkler arasında tercümanlık yaptıklarından, Müslüman Oğuzlar'a, tercüman kelimesiyle uyak olsun diye, Türkmen denmiştir (Seşen 1985:198). DLT'de ise Türkmen adı **Türk-manand**, Türkbenzeri sözünden gelmektedir. Öyküsü şu:

> *"Zülkarneyn < Büyük İskender > Semerkand'ı geçip de Türk ülkesine yöneldiği sıralarda, Türklerin ... Şu adında genç bir hakanları vardı. Balasagun yakınındaki Şu kalesini bu açmış ve yaptırmıştır... Hakan Şu'ya Zülkarneyn'in yaklaştığı haber verilmiş, 'emriniz nedir, savaş mı edelim, ne buyurursunuz?' demişlerdir... Hakan ise hiçbir şey söylemeden, halkını bırakıp sıvışıp gitmiştir. Orada sadece çoluk-çocuğuyla yirmi iki kişi kalmıştır. İşte bunlar Oğuzlar'dır. Bu yirmi iki kişi yaya olarak çekip gitmek yahut orada kalmak üzere konuşurken iki kişi daha çıkagelir. Bu yirmi iki kişi gelen iki kişiyle tanışır ve konuşurlar. Yirmi iki kişi derler ki, Zülkareyn denilen adam bir yolcudur, bir yerde durmaz, buralardan da basıp gider, biz de yerimizden olmayız. Siz de bizimle kalın. Sonradan bunlara Kalaç denmiştir... Zülkarneyn dönüşünde bunları, yani Oğuzlar ve Kalaçlar'ı aynı yerde, uzun saçlı ve üzerinde Türk damgalarıyla görünce onlara **Türk-manand** demiştir. Farisî, Türk'e benzer demektir"* (DLT: Atalay, Dankoff).

Her iki etimolojik açıklamanın (!) da mesnetsiz ve mantıksız olduğu meydandadır. Doğrusu, Türkmen, Türk adına "pek, yoğun" gibi arttırıcı anlamlar yükleyerek, (+ **men, man**) son ekiyle kurulan (Deny 1921: 326-27; Kafesoğlu 1958; Banguoğlu 1974) ve böylece Türk'ü yeniden belirleyen bir addır.

Makdızî'den öğrenildiği kadarıyla, X. yüzyılda Balasagun ile Taraz'ın yaklaşık yüz mil doğusundaki Mirki kasabasının dolaylarında, özgül ve bölünmez, Türkmen adlı bir boy yaşıyordu. Bu boyun iligi, Ordu adlı bir kasabada oturuyordu.

> *"Ordu, Türkmenlerin hükümdarlarının oturduğu küçük bir yerdir. Bu hükümdar ⟨ ilig ⟩ İsbicab sahibine hediyeler gönderir. Ordu şehrinin etrafında sur, şurun etrafında da su dolu bir hendek vardır. Türkmen hükümdarının sarayı surun içindedir"* (Şeşen 1985; 253)

Ordu şehri, Balasagun yakınlarındaki Kuz Ordu olmalıdır. Bu yöre ise Karluk ilidir. Zaten, **Hudud al-Alam**, Kırkî kentinin Karluklular'ın olduğunu söyler (Minorsky **Hudud**: 97).

Ne var ki, Yakut'dan Kazvinî'ye, Kazvini'den Havkal'a kadar aktarılan Arap histografi geleneğine göre, İsbicab Oğuzlar'la Karluklar'ı ayıran sınır bölgesinde bulunur. Böyle olunca, Makdızî'nin bahsettiği Türkmenler'in Karluklar kadar Oğuzlar'a da yakın yaşadıkları anlaşılır. Nitekim, Biruni için Oğuzlar Türkmen'dir; "Oğuz Müslüman olunca 'Türkmen oldu' denilir" diyor (Şeşen **ibid**).

Öte yandan, Makdızî'nin başka bir yerinde "Berüket büyük bir şehirdir: Burası ve Bulaç **korkularından müslüman olan** Türk ⟨ men ⟩ lere karşı cephedir" (Şeşen **ibid**: 258, **italik** benim), deniliyor. Sanırız Şeşen'in çeviri metninde bir baskı hatası olmuş ve Türkmen yerine Türk yazılmıştır. Çünkü, gerek Bosworth (**op. cit:** 297), gerek Sümer (**op.cit: 29) metni görüp, Türkmen (Türkmanıyyun**) olarak çevirmişlerdir. Bu haber ise, Biruni'ninkiyle çelişir. Ama belki de çelişmez, eğer Oğuzlar "korkudan müslüman olmuşlarsa".

Bu konuda yine DLT'ü tanıklığa çağırmak en iyi çare. Yukarıda özetle aktarılan "Türk manand" öyküsünde geçen bir belen, örtgün de olsa, Makdızî'nin Türkmenler hakkında anlattıklarıyla uyuşuyor. O da şu: Türk-manand adının ilk anıldığı bölge Balasagun ve yanındaki bir kaledir (kale askeri mevkii gösterir, askeri mevki Kuz Ordu'yu gösterir). Ayrıca, DLT'de bu görüşü destekleyen başka maddeler daha var: "Karluk: Bir Türk boyu. Göçebedir. Oğuz olmayıp Türkmendir" (Dankoff). Şu var ki, Türkmen olan sadece Karluk değildir: "Oğuz: Bir Türk boyudur" ve "Oğuzlar Türkmendir. Bazen Oğuz Türkmen, bazen de Türkmen Oğuz olarak alınırlar."

V. EŞSÜREM - ARTSÜREM

Gerek antropologlar, gerekse tarihçiler tarafından vurgulanan, yapı-olay, eşsürem-artsürem, duragan-devingen, (istenilirse) statik-dimamik ve yargısal olarak, antropoloji-tarih ikegülügü **(dichotomie)** birlikte ve iciçe, nasıl yorum-

lanır? Aşağıda bu soruyu kısmen tatmin edeceğini sandığımız bir denemeye girilmiştir. Yorumlanması istenilen sorunsal şudur: t_0 döneminde Kök Türk (erken) devlet ideolojisi ile devlet ve toplum yapıları, artsüremli olarak, t_i ve t_2 dönemlerinde Karahanlı devlet ideolojisi ile devlet ve toplum yapılarına, hangi elemanlarla aktarılmışlardır ve böylece t_0'dan t_2'ye kadar olan geçiş döneminde (t_i), başlangıç ve bitim yapıları arasında dönüşüm nasıl ortaya çıkmıştır. Ya da başka bir deyişle, t_0 döneminde bir yapıdan, t_2 dönemindeki başka bir yapıya geçen, sürekliliği olan bir toplum, t_i geçiş dönemini hangi elemanların çözülüp, tekrar çatılmasıyla gerçekleştirmiştir.

Bir yapının dönüşümü gerektirdiği Piaget'den (1987: 1968: 10-11) beri biliniyor. Sebebi de çok basit: eğer bir yapı daha şimdiden "yapılaşmışsa", bunun mutlaka bir "yapılandıranı" olmalıdır. Bu bakımdan her yapı "yapılandıran-yapılanan" ikilisinin ortak ürünüdür, yani, hep dönüşüme açıktır. Braudel de (1969), bir tarihçi olarak tarihsel yapıların kısa ve orta-dönem olay ve çevrileriyle (iktisatçıların "çevri" kavramı) uzun-dönemde yeni yapılara dönüşeceğini göstermiştir. Öyle ise, tarihsel olayların antropolojik yapıya lehimlenmesi aslında sanıldığından daha fazla teorik bir sorun yaratmaz (genel bilgi için: Lloyd 1986; Burke 1987; Stanford 1987; Taylor 1988). Şöyle ki, belli olay-çatkıları kendini yeniden-üretmekte olan bir yapıyla karşılaştığı vakit, yapı elemanları kendilerini yeniden-yapılanmaya koyvermişlerdir bile. Sorunsal, anlaşılacağı gibi, olay-çatkılarını yapının yansıttığı kültüre uyarlamak değil, aksine kültürü onlara yapılmak, yani dönüştürmektir. Bundan dolayıdır ki, her yeniden-üretim süreci olay-çatkılarının algılanması, onların yorumu ve yorumun pratiği olan bir dönüşümdür. Bourdieu (1983) ağzıyla "**habitus** (alışkanlık) davranışı gerçekleştirir, davranış içeriği gerçekleştirir, içerik de **habitus**'u gerçekleştirir". Bütün bu uygulama ve uyarlama insanın günlük davranışlarında yansır.

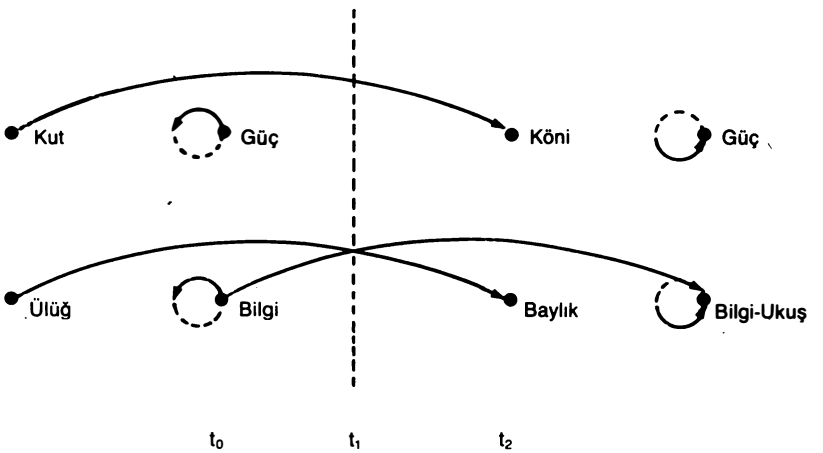
> *"Zaman süresinde* ***haminis novi*** *〈 yeni insanlar 〉 sürgit tikel örgütlere girer ve içerlerinde minik değişikliklere yol açar... Benimsenen bu değişiklikler, hep birlikte örgütü 〈 ideoloji, devlet, toplum S.D 〉 yapısal değişmenin ya da dönüşümün eşiğine kadar getirir"* (Claessen & van de Velde 1987).

Batı antropologların (-tarihçilerin), örneğin Sahlins'in (1981, 1987) dönüşüme önayak olan olayları genel, olağan ve hatta "yapısal" almasına[28] karşılık, başka antropologlar, örneğin Hasturp (1985), dönüşümün ancak "kopuş" gibi olağanüstü olaylarla ortaya çıkabileceğini savunmuşlardır. Bu sonuncuya göre dönüşüm, yapının içsel çelişkileriyle gelesi **(contingency)** tarihsel olayların bir sonucudur. Hatırlatalım ki, her iki antropolog da analizlerini **adalar** üzerine kurmuştur. Sahlins; Havai, Hastrup; İzlanda.

Bu kısa giriş sorunsalı nasıl ele aldığımıza değin ipuçları veriyor. İlk elde, Kök Türk ve Karahanlı devlet ideolojilerinin artsüremli sürecini belirtmek üzere, t_0, t_i ve t_2 tarihsel kesitlerinin herbiri için dört elemanlı birer yapı kurup, digraflarla **(digraph)**[29] dönüşümün nasıl etkinleştiğini göstereceğiz (Şekil-2).

Kök Türk (erken) devlet ideolojisi t_0 döneminde kut, güç, ülüg ve bilgi ele-

manlarından oluşan R kümesini (~ yapısını) verir. (Şekil-2)'de t_o'dan çıkan bu yapı tarih taşıtıyla t_i döneminden geçer ve t_2 döneminde doğruluk (könilik), güç, baylık ve ukuş (ki bilgi'yi de içine alır) elemanlarından oluşan Q Karahanlı devlet ideolojisi kümesine dönüştürür. Bu serüveni, Bölüm III'de yaptığımız analizi izleyerek formalleştirelim.



Şekil-2

İlişkiler, R = { kut, güç, ülüg, bilig } ile Q = {köni, güç, baylık, ukuş } kümelerinin elemanları arasındaki (kut, köni), (güç, güç), (ülüg, baylık), (bilgi, bilgi), (bilgi, ukuş) sıralanmış kümeleriyle **(ordered set)** tanımlanır.

(kut, köni): Kut elemanı t_o ile t_i geçiş dönemi arasında eskimiş, yerine dışardan könilik (doğruluk) girmiştir. Her ikisi de **değişir** eleman olup, zamansal ilişkileri "tetrisiz"dir (**tetrü:** "her şeyin geriye dönüşü" ~ **reflexive** . Öyle ise, **tetrisiz: irreflexive:** DLT. **Neolojl** Kaşgari'nindir).

(güç, güç): Güç elemanı t_o ile t_2 arasında aynen kalmıştır. Bu bakımından **sürekli** eleman olup, kendi kendine döner; bir ilmik **(loop)** yapar (birbirlerini tamamlayan yarım ilmikler zamansallığı imler: güç zaman içinde aktarılmıştır).

(ülüg, baylık): Ülüg elemanı t_o ile t_i arasında eskimiş, yerine dışardan baylık girmiştir. Her ikisi de **değişir** eleman olup, zamansal ilişkileri tetrisizdir.

Kök Türk dönemindeki bilgi, Karahanlı döneminde ukuşla tamamlandığı için,

zamansal olarak önce;

(bilgi, bilgi) sıralanmış kümesinde eleman sürekli olup, ilişkiler bir ilmik yapar ve sonra,

(bilgi, ukuş) kümesi **quasi**-sürekli elemanlardan meydana geldiğinden, tetrisiz ilişkiler yaratır.

Yeri gelmişken söyleyeyim ki R ve Q kümeleri zamansal olduklarından, elemanların kurmuş olduğu sıralanmış kümelerde tersine dönüş yoktur; yeni tetrili ilişkiler ortaya çıkamaz.

Böylece, Kök Türk ve Karahanlı dönemleri arasında devlet ideolojisi yapılarının dönüştüğünü saptarız. Dönüşüm, yapının bazı elemanlarının sürekli ya da **quasi**-sürekli kalmasına rağmen, değişik elemanların etkisiyle gerçekleşmiştir. Öyle ise, ele alınan bu özgül tarih çerçevesinde, dönüşümün hem sürekliliği, hem de değişikliği içerdiği ortaya çıkar. Ne var ki, her iki toplumda devletin (hanın) egemenlik ideolojisini oluşturan kut/güç ve köni/güç elemanları arasında "güç" hiç değişmeden kalmıştır.

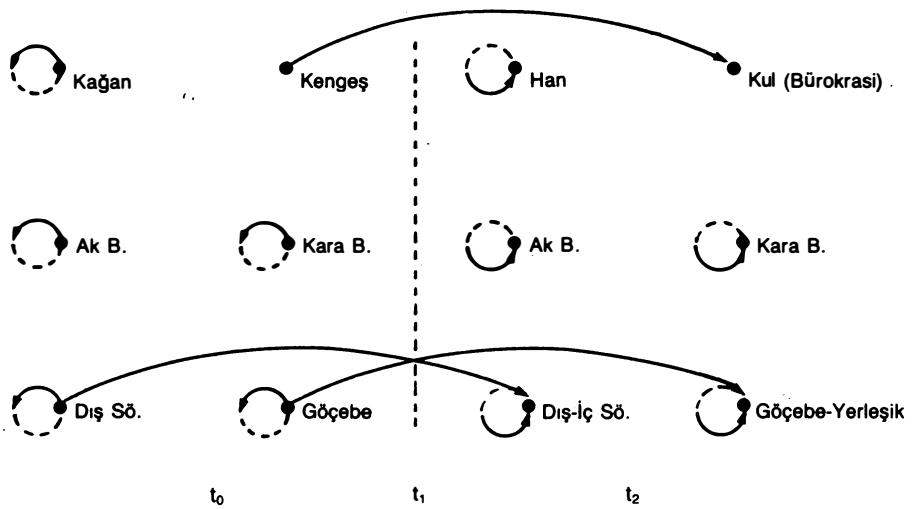
Eşsüremli olarak ele alınan Kök Türk ve Karahanlı devlet ideolojisi yapılarının artsüremli bir analizle nasıl dönüştüğünü formelleştirdikten sonra, ideolojik düzeyden ayrılıp, bu düzeyle bütünleşen sosyal yapıların; yani, devlet ve toplum yapılarının t_o ile t_2 dönemleri arasında nasıl dönüştüğünü irdeleyelim.

Başka bir yerde (1988-1989), göçebe-çoban Kök Türk bütüncül erken[30] devletini **(holist early state)** incelemiş (t_o) ve şu çıkarsamada bulunmuştuk. Kutsal olan Kök Türk Kağanı, gerek soylu ak budundan, gerekse bunun bir altkümesi olup, kağanın oğuş bireylerinden ve alp savaşçılarından oluşan yönetici kurdan (kengeş) tamamen ayrı bir statüye sahiptir. Aynı kopukluk, toplum dizekli olduğu için, ak ile kara budunlar arasında da vardır. Fakat, Kök Türk toplumunda yaygın, sürekli ve belirli bir **vergi** mekanizmasıyla geliştirilmiş **içsel** bir sömürü düzeni kurulmamış olduğundan, kağan dahil, bu dört öbek ancak kur olarak nitelenebilir. Bu kurları illeyen ve illenen kurlar olarak ikiye indirgeriz. Kağan, kengeş ve ak budun illeyen, kara budun ise illenen kurdur. Toplumla içsel sömürü olayı ortaya çıkmadığı için, toplumun devleti, sınıf değil, kur temeli üzerine kurulmuş bir "erken" devlettir. Devletin "bütüncüllüğü" ise, kutsal kağanın toplumdaki kutsallık, savaşçılık ve bereket işlevlerinin tümünü birden üstlenmiş olmasıyla açıklanır. Kağanın kararları bütün toplumu bürür, onun dışında bir karar birimi yoktur (Divitçioğlu 1987, 1988-1989).

Kök Türk toplum ve devlet yapısı hakkındaki bu kısa hatırlatmadan sonra, bu yapının t_o ile t_2 dönemleri arasında Karahanlı toplum ve devlet yapısına nasıl dönüştüğünü görmeye çalışalım (Şekil-3).

Kök Türk devlet/toplum yapısı K şu elemanlardan oluşmuş bir kümedir: K = { kağan, kengeş, ak budun, kara budun, dış sömürü, göçebe }. t_o ile t_2 dönemleri arasında dönüşmüş olan Karahanlı devlet/toplum yapısı L ise şöyle tanımlanır: L = { han, bürokrasi, ak budun, kara budun, dış sömürü, iç sömürü, yerleşik-

lik } (not: ne iç sömürü dış sömürüyü, ne de yerleşiklik göçebeliği dışlar; yani dış sömürü, dış **artı** iç sömürü, göçebelik, göçebelik **artı** yerleşiklik olmuştur). Öyle ise, (Şekil-3)'e göre:



Şekil-3

(kağan, han): Kağan elemanı kutsallığını yitirmiş olsa bile, könilik ve güçle donatılmış olan han, yine de tek başına egemenlik hakkının temsilcisidir. Bu bakımdan **sürekli** bir elaman olup, aralarındaki ilişki bir ilmik yapar.

(kengeş, bürokrasi): t_0 ile t_i dönemlerinde kengeş yıpranıp bitmiş, yerine bürokrasi (kullar) geçmiştir. Bunlar **değişir** elemanlar olup, ilişkileri tetrisizdir.

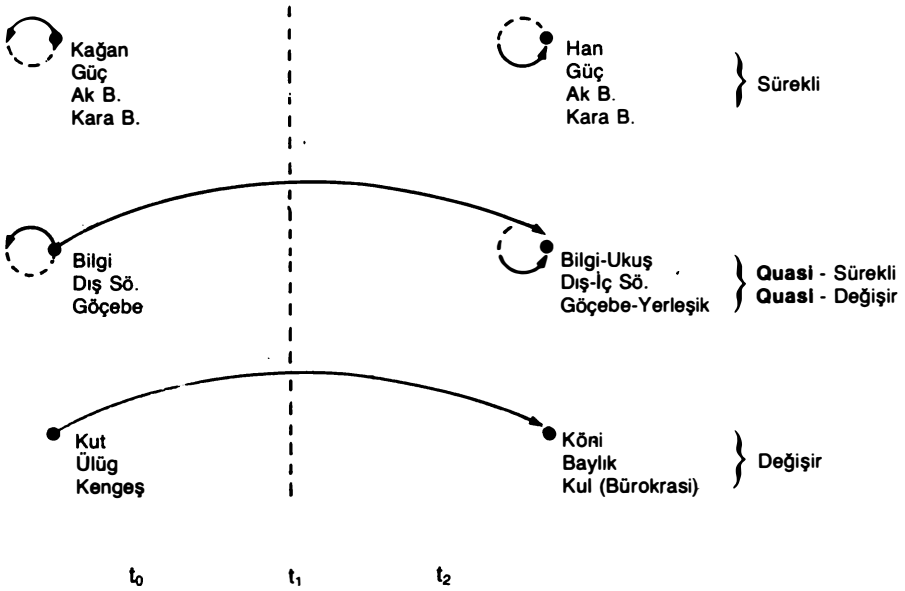
(ak budun, ak budun) ve (kara budun, kara budun) sıralanmış kümelerinde, dönemler arası elemanlar aynı kalmıştır. Bu bakımdan **sürekli** elemanlardır ve herbiri birer ilmik yapar.

(dış sömürü, dış sömürü) ve (dış sömürü, iç sömürü) ile (göçebe, göçebe) ve (göçebe, yerleşik) sıralanmış kümelerine gelince: Birinci ve üçüncü kümeler hem t_0, hem de t_2 zamanında aynen kaldıklarından birer ilmik yaparlar, ikinci ve dördüncü küme elemanları ise tetrisiz ilişkiler içindedir. Bu bakımdan ikişer ikişer küme elemanlarını **quasi**-değişir almak yerinde olur. Şunu da ekleyeyim

ki, yerleşiklik, nihai analizde, köylü, tüccar ve zanaatkar demektir.

Böylece, Kök Türk ve Karahanlı dönemleri arasındaki toplum ve devlet yapılarının dönüşmüş olduğunu söyleyebiliriz. Dönüşüm yapılarındaki elemanların bazılarının sürekli ve **quasi**-sürekli olmasına rağmen,bazılarının değişirliği ve **quasi**-değişirliği ile gerçekleşmiştir. Öyle ise, yine ele alınan bu özgül tarih çerçevesinde, dönüşümün hem sürekliliği, hem de değişikliği içerdiği anlaşılır. Süreklilik, ardışık yapılarda bazı elemanların muhafaza edilmesi, değişiklik ve dönüşümün kendisidir.

İmdi, Kök Türk ve Karahanlı devletlerinde gerek devlet ideolojilerindeki, gerekse toplum ve devlet yapılarındaki dönüşümü gerçekleştiren, değişir, **quasi**-değişir ve sürekli elemanları tek bir şekil üzerinde toplayalım (Şekil-4).



Şekil-4

(Şekil-4)'den de anlaşılacağı üzere, Türk tarih sürecinin VIII. ile XI. yüzyıllar arasındaki toplumsal yapılarında meydana gelen dönüşüm, toplumda asal sı-

nıflaşmanın (ak ve kara budunlar) ve mutlak-hükümdarların "güçten" kaynaklanan egemenlik haklarının hiç değişmemesine rağmen, Turan'dan İran'a doğru yürüyen, başlangıçta Karluklar'ın (vs.), sonraları Karahanlılar'ın, batıdan kaynaklanan olay-çatkılarla karşılaştıkça bunlardan yayınlanan yeni düşünce ve davranışları **habitus** haline getirmeleriyle gerçekleşmiştir. Boylar ve konatlar hâlâ göçebelikten kopmamış olsalar bile, halkın bir bölümü yerleşikliği seçmiş (yani göçebe-hayvancılığı bırakıp, tarımcılığa, ticarete ve zenaata geçmiş), toplum talan, ulca ve haraçtan ibaret dış sömürü mekanizmasını terketmeden hazineyi besleyen -iç sömürü demek olan- vergi sistemine alışmış ve böylece toplumda zenginlik (baylık) kavramı yerleşmiştir. Sosyal kertede ise, kengeşin yetersizliği karşısında, devleti yönetme görevi bürokrasiye bırakılmıştır.

Bu sonuca varırken, her iki dönem arısında **din** elemanının oynamış olduğu rolü göz ardı etmiş değiliz. Aksine, zamansal yapılar taşınırken, fonda hep Kök Türk Tengiriciliğinden, Karahanlı İslamına doğru kayış gözükmektedir. Özellikle, kağan —han, kut —köni, kengeş —bürokrasi, bilig —ukuş, göçebe — yerleşik elemanlarının değişmesinde, İslam hep onlarla birlikte giden bir olgu; tetrilenmeyen bir **epiphenomene** olmuştur. Öyle ise, Karahanlı toplumunun, siyasi kertede, köniliği benimsemesinde rol oynayan asıl etken İslamdan çok Orta-Doğu devlet ideolojisi geleneği, iktisadi kertede, yerleşikliği seçmesinin nedeni İslamdan çok İran'ın şehir hayatının zorunluğu ve sosyal kertede, bürokrasinin kurulması, İslamdan çok İran devlet aygıtının gereğidir.[31] Bu demektir ki İslam, Karahanlı toplumunun yapısal dönüşümüne, her ne kadar, **gerekli koşul** olarak yön vermişse de, bu süreçte oynadığı rol **yeterli koşulu** tatmin etmekten uzaktır. Yani, "onlar İslamı seçtiler, çünkü, Orta-Doğunun geleneksel devlet aygıtını, ideolojisini ve yerleşik iktisadi düzenini benimsediler" (gerekli koşul), diyebilirsek de, "İslamı seçmeselerdi, Orta-Doğunun geleneksel devlet aygıtını, ideolojisini ve yerleşik iktisadi düzenini benimsemezlerdi" (yeterli koşul), diyemeyiz.

Tekrarlamakta yarar var: bu dönüşüm sürecinde t_o yapısının asal sınıflaşma ve güce dayanan egemenlik hakkı gibi elemanları, t_2 yapısında aynen kalmış, iki dönem arasında mutlak-hakim hükümdarlar **sadece** sarı değiştirmişler, "vergi" dıştan içe doğru genelleştirilmiş ve vezirler bilgilerini ukuşla pekiştirmişlerdir. t_o ve t_2 yapılarında sürekli ve **quasi**-sürekli kalan bütün elemanların kurduğu kümeye **katı-öz** diyoruz (ilmik yapan bütün elemanlar). Bu katı-öze rağmen, dönüşüm **via** doğruluk, baylık, bürokrasi, yerleşiklik (ve din) değişir elemanlarıyla ortaya çıkabilmiştir. Orta-Asya'dan yola çıkan Türk toplumunun katıözü karşılaştığı Orta-Doğu kökenli yeni değişir elemanlarından oluşan yeni kabuğu sırtına geçirip, devletin yeniden kurmuştur.[32] Bu dönüşüm göstermiştir ki, tarihte bazı özgül yapılar ister olağan, ister olağanüstü, ister gerekli, ister gelesi olgu-çatkılarıyla karşılaşsın, kendi yapısının katı-özünü, şu ya da bu süreyle kemirilmekten korur. Ama yine de bu yapıyı dönüşmekten alıkoyamaz; bazı değişik elemanlarından dolayı... Öyle ise, her dönüşüm sürekli ve değişir elemanların bir ürünüdür derken, yeni yapıların da geleceğe "yuğrulabilir" katıözler aktaracağını unutmayalım.

Ne yazık ki, Mamud al-Kaşgari ve Yusuf Has Hacib gibi, bütün Ortaçağ boyunca Türk kültürüne biricik sayılabilecek eserler vermiş olan bu iki düşünürü yetiştiren Karahanlı toplumu, geleceği görmeden yıkılıp gitmiştir. Tuhaftır, yıkılışa önayak olanlar yine devletin kurucuları olan Karluklar'ın kendileridir. 1141 yılında Karahanlı Horasan hakimi Mahmud, Karluk Türkmenleri'yle çatışınca, Selçuklu Sultanı Sancar'ı yardıma çağırmış, buna karşılık, Karluklar da Kara Kitay Gürkanına başvurmuşlardır. Kara Kitaylar'ın utkusuyla sonuçlanan savaş İran Selçukluları için büyük bir darbe olmuşsa da, Karahanlılar için tam bir felaketle sonuçlanmıştır. Bundan böyle, Karahanlı devleti ve toplumu Harzemşahlar, Oğuzlar, Karluklar ve Kara Kitaylar arasında sürgit savaşlarda kaynayıp, ufalanıp bitecektir.

---

[1] Moyun Çor adını Bayan Çor olarak, düzeltmeye kalkışmak, sanırım yanlıştır. "Moyun" Yenisey Tunguzları'nda "hayat veren" anlamına gelir; (Paulson & Hultkrantz & Jettmar 1965: 48-49).

[2] Şatolar (* Çöl) Batı Türklerinden üç alt-boylu ufak bir boydur. X. yüzyıla kadar Beş Balığ ve Ötüken dolaylarında dolanıp nihayet doğuya göçmüş ve orada inanılmaz başarılar kazanıp kısa bir süre de olsa Çin'i yönetmiştir. (Bz. Eberhard 1970).

[3] On Oklar'ın Nou-che-pi kolundan olan İki Askıl boyu, demek ki Karluk Konfederasyonuna katılmış. Öte yandan, eğer doğru çevrilmişse, *Gügergin ~ * Kügerçin > Güvercin, Dinyeper'in doğusundaki dört Peçenek boyundan biridir (Menges 1944-1945).

[4] Yakubi'nin verdiği haber doğruysa, daha 809/810 yılında Karluk yabgularından biri ihtida etmiştir. (Beckwith **op.cit.** 127).

[5] Bu ifade iki türlü yorumlanabilir. Ya Satuk'un babası Bazır beş yıl önce ölmüş, dul anası **leviratus** yapılarak amca Oğulcak'la evlenmiştir ya da bütün anauruk ve çokerli toplumlarda olduğu gibi Sutuk'un anası, aynı zamanda, hem Bazır, hem de Oğulcak'la aynı yatağı paylaşmıştır. Karluk toplumu hakkında yapılan anaurukluk "zayıf varsayımı" ikinci almaşığın seçilmesine neden olabilir. Hemen söyleyelim ki, "kuvvetli varsayım" (**starong assumption**) kabul edilebilirliği az kolay, "zayıf varsayım" (**weak assumption**) kabul edilebilirliği çok kolay varsayımdır.

[6] Samani döneminde, Türkler arasında İslam tarikat ve mezheplerinin yoğun propaganda faaliyetlerine girişmiş olduklarına değin fazla belgeye sahip değiliz (Barthold **op.cit.** 255). Tek belge, 951 yılında Süfyan al-Kalamati'nin oğlu Abu'l Hasan Muhammed'in Nişapur'dan ayrılıp, Buhara'ya geldiği ve orada Hanların Hanı'ın hizmetine girip, 961 yılına kadar onun sarayında kaldığıdır. Bu biricik belge, Karahanlılar arasında ne Sufi propagandasının yaygın olduğunu, ne de İslamın onlara Sufilik yoluşla sızdığını gösterir.

[7] Efsane konusundaki yorumu bitirirken, şu son husus dahi vurgulanmalıdır; (1*) amca Oğulcak'ın karısı, Satuk'un anasıdır; (2*) babayla ikame edilen oğulcak, Satuk'un rekabetini önlemek üzere ona eziyet etmiştir; (3*) Bu oğulcak (dua yardımıyla) Satuk tarafından öldürülmüştür ve; (4*) Satuk nedametini İslama ihtidayla ödenmiştir. Freudgil bir çalışmaya daha uygun olur düşüncesiyle bu gibi temaları, eleşmeden bırakıyorum.

[8] Karahanlı devleti üzerinde yapılacak her çalışma, ister istemez, **Kutadgu Bilig**'den (KB: Arat 1947; Dankoff 1983. Aksi söylenmedikçe alıntılar hep Arat'dandır) kaynaklanmaktadır. Bu yapılmazsa, Samani devlet modeli ödünç alınacak ve aynen Karahanlı toplumuna maledilecektir; Barthold'un yaptığı gibi (**op cit.**) Doğallıkla, KB'nin Karahanlı devlet yapısını birebir yansıttığı iddia edilemez; hatta bir hayal ürünü de olabilir. Ne yapalım ki, elimizdeki tek belge budur ve çapraz-belgelerle aksi gösterilmedikçe ona sadık olmaya mecburuz.

[9] Yusuf'un **könülükle**, genelikle **Pendnameler**'de amaçlanan İslamın Adaletini kastetmediği, hem KB'nin özünden, hem de Arapça "adalet" kelimesini kullanmayışından belli değildir. Ayrıca, KB'de "doğruluk" şeriatla da ilgili değildir.. Unutmayalım ki, 6600 küsur beyit olan kitapta, **şeriat kelimesi** ancak dört-beş kez geçer. Kanımca yazar, bu yüzden, doğruluk demek olan könüliği "adalet"le ikame etmiştir: daha genel ve daha yalın bir adalet kavramı verebilmek için.

[10] Bazı tarihçilerin aksine, Dankoff gibi düşünüp (1983: 271, fn 35), KB'de "törü" ile "köni" nin anlamdaş kullanıldığını sanıyoruz (**ilerde**: s.31). Nitekim DLT'de töreye karşılık iki ayrı anlam verilmiş (1*) **resm** (A) ~ **custom** (İ) (2*) törü **aslaha** (A) ~ **make right** (İ). Bu sonuncuya "Oğuzca"

diye eklenmiş (A= Arapça, İ= İngilizce) (Dankoff DLT).

Şu iki beyit dahi tanıktır:

(821) **könlilik özе boldı beglik ulı**
bu beglik köki oi könlilik yolu

Doğruluk üstüne kuruldu beylik temeli
Beyliğin köküdür doğruluk yolu.

(822) **törü kılsa ilke köni bolsa beg**
tilek arzu bolgay bu kalsa kalı

Töre kılsa il'e, doğru olsa bey
Dilek ve arzu bulur yerini

ya da bu:

(1458) **törü edgü ur ay törü birgüçi**
törü öldi isiz törü urgucı

İyi töre koy. Ey töre veren
Kötü töre ölür, töre koyucu.

Sonuç. Doğru olan hükümdar, doğru töre koyar, **vice versa** değil (**ilerde**: 32)!

Not: DLT **Divan-ı Lugat at Türk** (Atalay 1939-1943; Dankoff 1982-1983)

[11] IX. yüzyıl Kao-Ch'ang Uygur Hanları Iduk Kut sanını Basmıllar'dan alıp, benimsemişlerdi (Arat 1980-1984; İzgi 1986). Bu san, XI. yüzyıldan itibaren **İdi-kut'a** (**Idi** ~ sahip) dönüşmüştür (Cüveynî 1989: I-110).

[12] Yunan'da **adalet** kavramının Hesiodos'tan beri bilindiği bir gerçektir. Bak: "İşler ve Günlar" (Hesiodos 1977: 149)

[13] P. Veyne'nin kitabının (1978) "**Foucault revolutionne l'histoire**" bölümünde benzer içerikte bir yaklaşım var.

[14] Okur, metindeki "güden" kavramı ile kullandığımız "güden" ve "süren" kavramları arasındaki farkı anlayacaktır.

[15] Bu varsayım'n meşruluğu şu hikayeye bağlı: Bilindiği gibi özgün **Melikname** gelenegine göre (Cahen 1949), Selçuklu devletinin kurucusu Selçuk'un babası Dudak, Oğuz yabgusuyla atışmış ve hatta onu tokatlamıştır.. Yabgu bu hakareti sineye çektiği gibi, üstelik oğlu Selçuk'u sübaşılığa atamıştır (Ahbar 1943, Bar Hebraeus 1987). Bu olgu, Oğuz konfederasyonunun merkezi yönetimi üslenmiş, fakat cebren baskı yapan bir aygıta sahip olmadığını kanıtlar sanırım.

[16] Anakronizmaya kaçmamaya özen gösterdiğim halde Kazan'ın ünlü "Oğuz yağmasını" tanıklığa çağırmamın tek nedeni, tesadüfi olarak kullanılmadığından emin olduğum Kazan adının kaköküdür. Bu kökün "**bereket**" semantiği verdiği (**ilerde**: s.38) gösterilecektir.

[17] Çevirinin ne kadar isabetli olduğunu bilmememize rağmen, Ebu Dülef'in şu gözlemini kaydedelim: " Karluklar birbirini yağmalarlar" (Şeşen 1975: 90).

[18] Kaşgari'de **konat**, "birbirlerine yanaşan, toplanan insan kümesi" anlamına geliyor. Ben **band** karşılığında kullandım.

[19] Mamaafih, bu sanın Iduk Kut gibi, XI. yüzyılda hala tek-tük kullanıldığına tanık oluyoruz. Yusuf'un eserini ithaf ettiği Kaşgar Hanın bir lakabı da Tabgaç Kara Buğra Hanlar Hanı idi (Barthold 1923).

[20] Hoş, Abbasi Halifeleri zaten tükenmez bir paye ve lakap kaynağıydı. Bunlar, çoklukla nakit ya lüks mal karşılığında, takside bağlanarak ödenirdi (Bosworth 1977: VII).

[21] Nitekim, İskandinav egemenlik Tanrısı Odin'in bir gözü kördü ya da lâkabı öyleydi (Renauld-Krantz 1972: 97). Ayrıca, Samoyet, Gold ve Sayot kamları kamlarlarken gözlerini ya bağlar ya yüzlerine maske geçirirlerdi (Eliade 1983: 144).

[22] Güç'ü Dumezil'in anladığı şekilde kullanıyorum (1958): "fiziki kaba kuvvet, bu gücün askeri amaçlar dışında da kullanılışı".

[23] Kap ve dayak hakkında şunları eklemekte yarar var: Kap'ın, içindeki kanın (şarabın) içilmesi suretiyle "ölümsüzlük getiren bilgiyi" sağladığı ve bundan dolayı tasavvufun **saki-kadeh-şarap** üçlüsüyle aynı anlamı verdiği ileri sürülse bile, bu iddia "bolluğun" aksi olmaz, üstelik onu pekiştirir. Ölümden gelen kan, ölümsüzlük getiriyorsa, bu zaten "berekettir". **Dayak**'a gelince:

Bunları, hacıların asaları ve çobanların gegeleri olarak almak mümkünse de, bu husus onların birer güç simgesi olarak yorumlanmasını engellemez. "Dünya ekseni" olan sopa, ilkinde insanlar üzerindeki Tanrı gücünü, ikincisinde hayvanlar üzerindeki insan gücünü simgeler.

[24] Tigin sanının, Samanî ve dolayısıyle Gazneli devletlerinde gülam adı olarak kullanıldığını hatılatalım: Alptiğin, Bilgetiğin ve Sebüktigin gibi. Karahanlılar'da böyle olmaması gerekir, zira onlar eski geleneğe uyarak, hükümdar oğullarına tigin ~ tegin diyorlardı. Ali Tigin, Böri Tigin gibi.

[25] Arapların Türklerle bireysel köle olarak tanışmalarının 670 yıllarına kadar uzandığı idda edilmiştir (Günaltay 1942; Pipes 1978; Kitapçı 1987). İslamın hizmetinde askeri görev alan kölelerin sayı ve önemi gittikçe artarak, Halife Ma'mun ve Mu'tasım zamanlarında (813-833-842) büyük yoğunluk kazanmıştır (İsmail 1966; Bosworth 1970; Ayalon 1976, 1988; Kennedy 1986). Her iki Halifenin de dört ile yedi bin arasında Türk kölesi olduğu rivayet edilir. İlginçtir, Mu'tasım'ın kölelerinden birinin adı Aşnas'dır (A-she-na). Sanki adına uygun olarak, Halife onu Mısır'a genel vali atamış ve hatta kazandığı askeri utkuların şerefine tahtına oturmasına bile müsaade etmiştir. Yüzyılın sonlarına doğru, zenci (**zang**) isyanları (869-882) esnasında siyasi ve askeri erkleri artan Türk komutanları Abbasilere eşsiz yardımlarda bulunmuşlardır (Abdul Jabbar Beg 1975; Yıldız 1976; Popovic 1976; Kennedy 1986).

[26] Sorunu daha fazla irdelemeye gerek varsa da, Karahanlı toplumunda egemenliğin tükel ve genel olmayıp, tikel ve yerel olduğunu gösteren belgeler vardır. Örneğin, İlek Han Buhara'da hüküm sürerken, Kadır Han Kaşgar hükümdarıydı vs. (Nazım **op.cit.**: 48-50).
Her ne kadar, X. ve XI. yüzyıllar için Barthold'un yaptığı şu saptamanın, "Bütün göçebe imparatorluklarında olduğu gibi, Karahanlı ülkesinde de özel hukuk, mülkü devlet hukuku sınırları içine sokmuştur. Ülke han ailesinin mülkü sayılır ve birlikler halinde paylaşılırdı. Vargısal olarak da imparatorlukta biricik otorite güçlü **vassal**'lar tarafından tanınmayabilirdi" (1977: 268). gerçeklik derecesini bilmiyorsak da, XII. yüzyıldan itibaren eski Karahanlı toprakları üzerinde ortaya çıkan tekil hanlıklar dönemi bu görüşü destekler gibidir.

[27] Bu ad, Barthold (1962), Bosworth (1963) ve Şeşen (1985)'de Makdizî, Pritsak (1953: 1981) ve Sümer (1967)'de Mukaddesî olarak geçer. Her ikisi de olabilir (Barthold 1977: 11 fn.).

[28] Olay ile yapı arasındaki ilişki için özellikle bak: (Koselleck 1985: 105-115). Yazara göre tarih ne olay, ne de yapıdır; iki ayrı düzeyin kaynaşmadan birleşmesidir. Olayların yapı kurduğu doğru olduğu gibi, uzun-süre yaplarının da olay yaratmaları doğaldır.

[29] Sosyal bilimlerde digrafların kullanılışı için bakınız: Hage & Harray 1983.

[30] "Erken Devlet" konusunda, özellikle bakınız: Claessen & Skalnik (1978, 1981); Jones & Kautz (1981); Hall (1986); Claessen & van de Velde (1987); Eisenstad & Abithol & Chazan (1988).

[31] Bu demek değildir ki, gelecek yüzyıllarda müslüman Türk toplum ve devletlerinin dünya görüşleri İslam-şevli olmayacaktır. Aksine, olay-çatkılarının neden olduğu İslami yapı, sırasında, İslamdan kaynaklanan olayları da yaratacaktır.

[32] Bu tip devletin ne kadar **İkincil Devlet** (Fried 1967; Price 1978; Khazanov 1981) özellikleri gösterdiğini söyleyemiyoruz. Tanımını iyice kavrayamadığımızdan. .

KAYNAKÇA

I. TARİH

Abdul Cabbar Bey, M. (1975) "The 'Serfs" of Islamic Society under the Abbasid Regime" **Islamic Culture**, Vol. XLIX

Abu'l-Farac, G. (Bar Hebraeus) (1987) **Abu'l- Farac Tarihi** (Çev. E.A.W. Budge'dan Ö.R. Doğrul) TTK: Ankara. Cilt I, II

Arat, R.R. (1980-1986) "Iduk-kut Ünvanı Hakkında", **İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyat Dergisi**, Cilt XXIV-XXV

Aslan, M. (1987) **Kutadgu Bilig"deki Toplum ve Devlet Anlayışı**, Edebiyat Fakültesi: İstanbul

Ayalon, D. (1976) "Aspect of the Mamluk Phenamenon", **Der Islam**, 25

Ayalon D. (1988) **Outsiders in the Lands of Islam: Memluks, Mongols and Eunuchs**, Variorum

Reprints: London

Bang, W. & von Gabain A. (1972: 1929-1936) **Türkische Turfan Texte: Sprachwissenschaftliche Ergebnisse des deutchen Turfan Farschoung** Leipsig

Banguoğlu, T. (1974) **Türkçenin Grameri,** Baha Matbaası: İstanbul

Barthold, V. (1923) "The Bughra Khan Mentioned in the Qudatqu Bilik", **Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies,** Vol. III.

Barthold, V. (1962) **Four Studies on the History of Central Asia,** Brill: Leiden. Vol. III.

Barthold, V. (1975;1927) **Orta-Asya Türk Tarihi hakkında Dersler,** Ankara

Barthold, V (1975:1928) **Türkesten: Down to the Mongol Invasion,** E.J.W Gibb Memorial Thrust.

Becwith, C.İ. (1987) **The Tibetan Empire in Central Asia,** Princeton University Press: Princeton

Bombacı, A. (1953) "Kutadgu Bilig Hakkında Bazı Mülahazalar", **içinde: Fuat Köprülü Armağanı,** Osman Yalçın Matbaası: Ankara

Bosworth, C.E. (1959) "Ghaznevid Military Organisation" **Der Islam.** Tome 34

Bosworth, C.E. (1963) **The Ghaznavids,** Edinburgh: at the University Press.

Bosworth, C.E. (1968) "The Political and Dynastic History of the Iranian World" in J.A, Boyle (ed.) **The Cambridge History of Iran: The Saljug and Mongul Periods.** Vol.5. Cambridge at the University Press.

Bosworth, C.E. (1970) "The Turks in the Islamic Lands up to the Mid. 11 th Century", **Philologiae Turcicae Fundemento.**

Bosworth, C.E. (1977) **The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia.** Variarum Reprints: London.

Bosworth, C.E. (1980) **The Islamic Dynasties,** Edingburg at the University Press

Cahen, Cl. (1949) "Le Malik-Namen et l'histoire des origines Seljukides" **Orlens** Vol.2

Chavannes, E. (1903) **Documents sur le Tou-kiue (Turcs) occidentaux,** Librairie d'Amerique et d'Orients: Paris.

Clauson, G. (1972) **An Ethymological Dictionnary of Pre-Thirteenth Century Turkish.** Oxford: At the Clarendon Press.

Cuveyni, ata Malik (1988) **Tarih-I Cihan Güşa** (Çev. M. Öztürk), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Cilt I, II, III.

Czegledy, K. (1973) "Gardizi on the History of Central Asia", **Acta Orientalia Academiae Scientarum Hungaricae,** Vol. XXVII.

Çağatay, S. (1967) "Kutadgu Bilig'de Odgurmış'ın Kişiliği", **Türk Dil Araştırmaları Yıllığı (Belleten).**

Dankoff, R. (1972) "Kaşgari on the Tribal and Kinship Organisation of the Turks", **Archivum Ottomanicum,** Tamus IV.

Deny, J. (1921) **Grammaire de la langue turque,** Imprimerie Nationale: Paris.

Dilaçar, A. (1972) **Kutadgu Bilig Incelemesi,** TDK.

Divitçioğlu, S. (1987) **Kök Türkler,** Ada Yayınları: İstanbul

Divitçioğlu, S. (1988b) "Kök Türk Efsaneleri ve Kutsal Kağanlık", **Toplum ve Bilim, 42 Yaz.**

Divitçioğlu, S. (1989) "Türk Bütüncül Erken Devleti", Toplum ve Bilim, 43-44 Güz

Eberhard, W. (1970) **Conquerors and Rulers,** Brill: Leiden

Ecsedy, İ. (1980) "A Contribution to the History of Karluks in the T'ang Period" **Acta orientalia Academia Scientiarum Hungaricae,** Vol, XXXIV.

Edrisi (1975) **La Geographie d'Edrisi** (trad.: P.-A. Jaubert) Philo Press: Amsterdam.

Genç, R. (1981) **Karahanlı Devlet Teşkilatı,** Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara

Gibb, H.A.R. (1970) **The Arab Conquest in Central Asia,** AMS Press: New York

Golden, P.B. (1972) "The Migration of the Oğuz", **Archivum Ottomanicum,** Tomus IV.

Gökyay, O.Ş. (1973) **Dedem Korkut'un Kitabı,** Milli Eğitim Basımevi: İstanbul

Grenard, M.F. (1900) "La Legende de Satok Bughra Khan et l'histoire", **Journal Asiatique** Tome XV.

Gronbech, K. (1942) **Komanisches Wörterbuch (Turkischer Wortindex zu Codex Comanicus)**, Einar Munksgaard: Kopenhagen.

Grousset, R. (1982:1965) **L'Empire des Steppes**, Payot

Günaltay, Ş. (1942) "Abbas Oğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü" **Belleten**, Cilt V. s.23

Houtson, G.W. (1980) "An Overview of Nestoriens in Inner Asia", **Central Asiatic Journal**, Vol, XXIV.

Huang, Chi-huen (1985) "Kutadgu Bilig ve Çin Askeri Taktiği", **V. Milletlerarası Türoloji Kongresi**. İstanbul Cilt I.

İbn Fadlan (1983) **Voyages chez les Bulgares de la Volga** (trad. M. Canard) Papyrus: Paris.

İbn Fazlan (1975) **İbn Fazlan Seyahatnamesi** (Çev. R. Şeşen) Bedir Yayınevi.

İnalcık, H. (1966) "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", **içinde**: **Reşit Rahmetli Arat İçin**, Ankara

İsmail, O.S.A. (1966) "Mutasım and the Turks" **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, Vol. XXIX

İzgi, Ö. (1987) **Uygurlar'ın Siyasi ve Kültürel Tarihi**, Türk Kültür Araştırma Enstitüsü

İzgi, Ö. (1989) **Çin Elçisi Wang Yen-te'nin Uygur Seyahatnamesi** TTK: Ankara

Kadr, M. (1967) "Deux actes de waqf d'un Qarahanide d'Asie Centrale", **Journal asiatique** Tome CCLV.

Kafesoğlu, İ. (1958) "Türkmen Adı, Manası ve Mahiyeti", içinde **J. Deny Armağanı**'ndan **ayrı basım**, TTK: Ankara

Kafesoğlu, İ. (1980) **Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri**, Kültür Bakanlığı Yayınları: İstanbul.

Kennedy, H. (1986) **The prophet and the Age of the Caliphates, Longman: London**

Kitapçı, Z. (1987) Orta-Doğu'da Türk Askeri Varlığının İlk Zuhuru, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Lambton, A.K.S (1980) **Theory and Practice in Medieval Persian Government,**Variorum Reprints: London.

Lambton (1988) **Continuity and Change in Medival Persia**. Bibliotheca Persica.

Laoust, H. (1983;1965) **Les schismes dans l'Islam**, Payot.

Lapidus, İ.M. (1975) "Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", **Journal of the Middle East Studies**, 6.

Levend, A.S. (1962) "Siyaset-Nameler", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten).**

Lewis, B. (1979) Tarihte Araplar, Edebiyat Fakültesi Basımevi: İstanbul

Lombard, M. (1971) **L'Islam dans sa premiere grandeur (VIII. -XI. siecles)**, Flammarion.

Mackerras, C. (1968) **The Uighur Empire (744-840)**, The Australian National University, Canberra

Mahmud al-Kaşgari (1939-1943) **Divanu Lugat at-Türk** (çev: B.Atalay) TDK: Ankara, Cilt I, II, III, IV.

Mahmud al-Kaşgari (1982-1985) Divan Lugat at-Türk (trans: R. Dankoff), Harvard University Press, Parts I, I, III.

Mantran, R. (1979:1969) **L'expansion Musulmane**, Presses Unuversitires de la France: Paris

Martinez, A.P. (1982) "Gardizi's Two Chapters on the Turks" **Archivum Eurasiae Medii Aevi** Vo. II.

Manges, K.H. (1944-1945) "Ethymological Notes on Some Peçeneg Names", **Byzantion** Vol. XVII.

Minorsky, V. (1982) **Hudud al-Alam (The Regions of the World).** (trans. and exp. by. V. Minorsky), E.J.W. Gibb Memorial.

Narain, A.K. (1981) "The Kushana State: A Preliminary Study", in J.H. Claessen & P.S. Skalnik (eds) **The Study of the State**, Mauton: Leiden

Nazım, M. (1973:1931) **The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna**, Khalil & Co.: Lahore.

Nizam al-mülk (1984) **Traité de Governement**, (trad. Ch. Schefer) Sindbad: Paris

Nizamülmülk ( ) **Siyasetname**, (çev. M.S. Çavdaroğlu) Sermet Matbaası: İstanbul
Orkun, H.N. (1987) **Eski Türk Yazıtları**, TTK: Ankara

Oxford Dictionary

Özön, M.N. (1955) **Osmanlıca-Türkçe Sözlük**, İnkılap Kitabevi
Pedersen, J. "Medrese", **İA**
Popovic, A. (1976) **La revolte des esclaves en Iraq au III. et IX siecle**, Geithner: Paris
Pipes, D. (1978) "Turks in Early Muslim Service", **Journal of Turkish Studies**, Vol. 2
Pritsak, O. "Kara-Hanlılar", **İA**
Pritsak, O. (1981) **Studies in Medieval Eurasian History**, Variorum Reprints: London.
Sadruddin Ebu'l Hasan Ali İbn Nasir İbn Ali el Hüseyni (1943) **Ahbar üd-devlet is-Selukkiye**, (çev. N. Lugal) TTK:
Salman, H. (1988) "Hoço Harabelerinde Bulunan bir Mani Metni ve Türk Tarihi Bakımından Önemi", **Belleten** Cilt LII, Sayı 202.
Samolin, W. (1964) **East Turkistan to the Twelfth Century**, Marton: The Hague
Sümer, F. (1967) **Oğuzlar (Türkmenler)**, Ankara
Şemseddin Sami (1985) **Kamus-ı Türki**, Tercüman Gazetesi
Şeşen, R. (1985) **İslam Coğrafyacılarına göre, Türkler ve Türk Ülkeleri**, Türk Kültür Araştırmaları Enstitüsü Ankara
Tekin, Ş. (1975) "Bilinen en Eski İslami Türkçe Metinler: Uygur Harfleriyle Yazılmış Karahanlı Devrine ait Tarla Satış Senetleri" **Selçuklu Araştırmaları Dergisi**, IV
Tekin T. (1968) **A Grammar Of Orkhon Turkic**, Bloomington Indiana University Press.
Tekin T. (1982) "Kuzey Moğolistan'da Yeni Bir Uygur Anıtı: Taryat (Terkin Kitabesi)", **Belleten**, Cilt XLVI.
Tekin T. (1988) **Orhon Yazıtları**, TDK: Ankara
Türkçe Sözlük, TDK
Toğan, N. (1964) "Peygamberin Zamanında Şarkı ve Garbi Türkistan'ı Ziyaret Eden Çinli Budist Rahibi Huen-Çang'ın bu Ülkelerin Siyasi ve Dini Hayatına Ait Kayıtları", **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Cüz 1-2.**
Turan, O. (1940-1942) "İlig Ünvanı Hakkında",Türkiyat Mecmuası Cilt VII-VIII.
Waines, D. (1977) "The Third Century İnternal Crisis of the Abbasids' **Journal of Economic and Social History of Orient**, Vol. XX.
Yıldız, H.D. (1976) **İslamiyet ve Türkler**, Edebiyat Fakültesi Matbaası: İstanbul
Yusuf Has Hacip (1947, 1974, 1979) **Kutadgu Bilig** (çev: R.R.Arat) TDK: Ankara
Yusup Has Hacip (1983) **Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig)** (Trad. R. Dankoff) The University of Chicago Press: Chicago, London.
Zahoder, B. (1955) "Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan", **Belleten**, Cilt XIX.

II. TARİH VE ANTROPOLOJİ

Bouquet, A.D. (1956) **Sacred Books of the World**, A Pelican Book
Bourdieu, P. (1987) **Outline of A Theory of Practice**, Cabridge University Press: Cambridge
Broudel, F. (1969) **Ecrits sur l'histoire**, Flammarion
Burke, P. (1987) "Les iles antropologiques et le territoire de l'historien" **dans**: **Philosophie et l'histoire**, Centre Georges Pompidou.
Carneiro, R.L. (1970) "A Theory of the Origin of the State", **Science**, 169
Carneiro, R.L. (1981) "The Chiefdom: Precursor of the State", in Jones, B.D. & Kautz, R.R. (eds) **Transition to Statehood in the New World**, Cambridge Universitiy Press: Cambridge

Chevalier, J. & Gheerbrand, A. (1982) **Dictionnaire des Symboles**, Robert Lafford: Jupiter

Claessen, M.J.M. & Skalnik, P. (eds) (1978) **The Early State**, Mauton: The Hague

Claessen, M.J.M. (eds) (1981) **The Study of The State**, Mouton: The Hague

Claessen, M.J.M. & van de Velde, P. (eds) (1987) **Early State Dynamics**, Brill: Leiden.

Crone, P, (1986) "The Tribe and The State" in J. A. Hall (ed.) **States in History**, Basil Blackwell.

Divitçioğlu, S. (1988 a) "İdris Küçükömer ya da Ibn Haldun **versus** Lacke" **Toplum ve Bilim**,, 40 Kış.

Dumézil, G. (1958) **L'ideologie tripartie des Indo-Européens**, Collection Latomus, Vol. XXXV. Bruxelles.

Dumézil, G. (1977) **Les dieux souverains des Indo-Européens**, Gallimard.

Durand, G. (1969) **Les Structures anthropologiques de l'imaginaire**, Dunod.

Eberhard, W. (1984) **Dictionnaire des symboles chinois**, Seghers.

Eisenstadt, S.N. & Abitbol, M. & Chazan, N. (eds.) (1988) **The Early State in African Perspective**, Brill: Leiden.

Eliade, M. (1983) **Le chamanisme**, Payot.

Freid, M. H. (1967) **The Evolution of Political Society**, Random House: New York

Goody, J. (1989) **The Logic of Writing and the Organization of Society**, Cambridge University Press

Graves, R. (1962) **The Greek Myths**, pelican Vol. I, II.

Hage, P. & Harary, F. (1983) **Structural Models in Anthopology**, Cambridge University Press

Hall, J.E. (d.) (1986) **States in History**, Basil Blackwell.

Hastrup, K. (1985) **Culture and History in Medieval Iceland**, Clarendon Press: Oxford

Hesiodos (1977) **Hesiodos: Eseri ve Kaynakları**, (Çev. S. Eyüboğlu & A. Erhat), TTK: Ankara

Heobel, E. A. (1954) **The Law of Primitive Man**, Harvard University Press, Massachusetts.

Jones, G. D. & Kautz, R.R. (eds) (1981) **The Transition to Statehood in the New World.** Cambridge University Press: Cambridge.

Khazanov, A. M. (1981) "The Early State among the Eurasian Nomads", **in**: H.J.M. Claessen & Skatnik (1981). **op. cit**.

Khazanov, A. M. (1983) **Nomads and the Outside World**, Cambridge University Rress: Press: Cambirdge.

Koselleck, R. (1985) **Future Past.** The MİT Press Cambridge, Massachusetts and London

Krader, L. (1978) "The Origin of the State among the Nomads of Asia" **in** H.J.M. Claessen & P. Skalnik (1978): **op.cit.**

Kuhrt, A. (1987) "Usurpation, Conquest and Ceremonial: from Babylan to Persia" **in**: D. Cannadine & S. Price **(eds) Ritual of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Socities**, Cambridge University Press, Cambridge.

Lloyd, C. (1986) **Explanation in Social History**, Basil Blackwell.

Paulson, İ. & Hulkrantz, A. & Jettmar, K. (1985) **Les religions arctiques et finnoise** Payot: Paris.

Piaget, J. (1987, 1968) **Le structuralism,** Press Universitaire de la France: Paris.

Polanyi, K. (1986: 1944) **Büyük Dönüşüm**, Alan Yayıncılık.

Price, B. J. (1978) "Secondary State Formation: An Explanory Model", **in** R. Cohen & E.R. Service **(eds) Origin of the State**, Institute for the Study of Human Issues: Philadelphia.

Renauld - Krantz (1972) **Structures de la mythologie Nordique,** Maisonneuve & Larose: Paris

Renfrew, C. (1976) **Before Civilisation**, Panguin Books.

Sahlins, M. (1958) **Social Stratification in Polynesie**, University of Washington Press: Seattle.

Sahlins, M. (1968) **Tribesman**, Prentice Hall: Englewood Cliff.

Sahlins, M. (1981) **Historical Metaphores and Mytical Realities**, The University of Michigan Press: Ann Arbor.

Sahlins, M. (1987) **Island of History** The University of Chicago Press: Chicago.

Service, E. R. (1975) **Origins of the State and Civilisation**, W.W. Norton & Company: New York.

Stanford, M. (1987) **The Nature of Historical Knowledge**, Basil Blackwell.

Taylor, A-C. (1988) "Les modeles d'intelligibilité de l'histoire", dans: Descala & Lenclud & Severi & Taylor (eds) **Les Idées de l'anthropologie**, Armand Colin.

Veyne, P. (1978) **Comment on écrit l'histoire**, Editions de Seuil

Widengren, G. (1968) **Les religions de l'Iran**, Payot.

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskan Sorunu

İlhan Tekeli

I. GİRİŞ

Bu yazıda insanların kendi isteğiyle olmayan, büyük gruplar halindeki yer değiştirmeleri ve yeniden iskan edilmelerinin toplumsal sonuçlarını irdelemek istiyoruz. Soruna salt nüfusun mekansal dağılımı açısından bakarsak bu tür bir soyutlama yeterli olabilir. Ama toplumsal sonuçlarını kavramak açısından soruna yaklaşırsak devlet birey ilişkilerine eğilen bir başka bakış açısı getirmek gerekir.

İnsanların gönüllü olmayan yer değiştirmelerinin üç farklı kaynağı olabilir. Bunlar; devletin belli amaçlarını sağlamak, savaşlar sonucunda yeniden uyum, doğal afetlerin sonuçlarından kaçınmak olarak sıralanabilir. Bu ilk iki nedenin devletle ilişkili olduğu çok açık, üçüncüsünün kaynağında devlet bulunmasa da çözümü devletten bekleniyor. Böyle olunca her zaman zorunlu yer değiştirme olgularının bir yanında devlet diğer yanında birey bulunuyor. Bu nedenle değişik zorunlu yer değiştirme biçimlerinin hangi toplumda ve hangi zamanda neden ve nasıl ortaya çıktığını daha derinden kavrayabilmemiz için iki temel öge üzerinde durmamız gerekir. Bunlardan birincisi devletin zorunlu yer değiştirme kararlarını nasıl meşrulaştırdığıdır. Kuşkusuz devlet anlayışı zaman içinde toplumdan topluma değişme gösterdiği için zorunlu yer değiştirmenin meşrulaştırma dayanakları farklılaşacaktır. İkincisi ise bireyin o toplumdaki haklarının neler olduğudur. Kişileri bulundukları yerlere bağlayan çok değişik nedenler vardır. Bunlar arasında toprak ve taşınmaz mallar üzerindeki mülkiyet hakları, doğa ile çevresindeki toplumla kurduğu öznel ve nesnel bağlar, kişilerin yaşamında yer değiştirme anına kadar elde ettiği kültür ve hüner birikiminin o yere özgü nitelikleri sayılabilir. Bu bağları dolayısıyla kendiliğinden yer değiştirmeyen bir kişinin zorunlu bir yer değiştirmeye tabi tutulması onun bir kaybının olması demektir. Bu kaybının ne kadarının görmezlikten gelineceği ne kadarının nasıl karşılanacağı büyük ölçüde o ülkede insan haklarının ne kadar kurumsal-

laşmış olduğuna ve yer değiştirenlerin siyasal gücüne bağlıdır. Bu açıdan özellikle en kritik öge toprak üzerinde kişisel mülkiyetin tanınmış olup olmayışıdır. İnsan hakları da zaman içinde gelişmekte ve toplumlar arasında farklılık göstermektedir. Böyle olunca bir toplumdaki zorunlu yer değiştirme biçimlerini o toplumdaki devlet ve insan hakları anlayışlarının karşılıklı etkileşiminin belirlediği söylenebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik döneminden başlayarak Cumhuriyetten günümüze kadar uzanan uzun süre içindeki çok çeşitli zorunlu yer değiştirme hareketleri incelenirse, devlet ve birey haklarına ilişkin anlayışların karşılıklı etkileşimi içinde ne biçimler aldığını ve bu biçimlere bağlı olarak toplumsal sonuçlarının nasıl değiştiğini irdeleyebiliriz. İşte bu yazıda böyle bir deneme yapılacaktır.

II. KLASİK OSMANLI DÜZENİNDE ZORUNLU YER DEĞİŞTİRME VE NÜFUSUN MEKANDA YENİDEN DAĞITIM POLİTİKASI

16. yüzyıldaki klasik Osmanlı düzeninin zorunlu yer değiştirme hareketlerinin biçimini belirleyen özellikleri, merkezi otokratik bir imparatorluk olma, gaza ilkesi etrafında sürekli büyüme içinde bulunma, topraktaki timar sisteminin hem artı ürünün denetlenme biçimini hem de imparatorluğun askeri gücünü belirlemesi, millet sistemi içinde örgütleyerek değişik din gruplarının imparatorluğun bütünlüğünü tehlikeye düşürmeden bir arada yaşamasına olanak vermesi olarak sayılabilir. Böyle bir sistem içinde bireyin bulunduğu bir yere bağlılığı değişik sosyal sınıflar için oldukça farklılık göstermektedir. Kırsal alanda iki kesim vardır. Bunlardan birincisi yerleşik olarak tarım yapan reayadır, reayanın toprakla ilişkisi ona hem bir hak vermekte hem de bir mükellefiyet yüklemektedir. Reaya o toprağı ekip biçmek hakkına sahiptir. Ama bu onun mülkü değildir. Toprak devletindir, reayanın mükellefiyetlerinin başında bu toprağı ekip biçmek gelmektedir. Öşür versini ödeyecek veya ayrıca timar sahibine karşı mükellefiyetlerini yerine getirecektir. Bunun için toprağa bağlıdır. Toprağı terkedenler yakalanırsa 10 yıl geçse de yerlerine iade edilmekte ve çift bozan akçesi ödemektedirler. Kırsal kesimdeki ikinci grup konargöçerlerdir. Bunlar toplumsal olarak aşiret düzeninde bir yaşam sürdürmektedir. Toprakta belli bir yere bağlı olmasa da yaylak ve kışlakları arasında yıl boyunca belli bir güzergah üstünde hareket etmektedirler. Kentlerde ise üretimde ve hizmetlerde çalışan esnaflar loncalar halinde örgütlenmişlerdir. Bunlar kentlerde ve yakın çevresinde taşınmaz mülkiyetine sahiptirler. Toplumun üretici olmayan üst sınıfları olan ilmiye ve askeriyenin özellikle üst kademelerinin merkezi bir imparatorlukta olmaktan doğan oldukça hareketli bir konumu vardır. Atamalarla sık sık yerleri değiştirilebilmektedir.

Böyle bir devlet sistemi içinde nüfusun büyük kitleler halinde devlet kararıyla yer değiştirmesinin meşruiyeti temelde üç nedene dayandırılıyordu. Birincisi

imparatorluğun gaza ilkesi sonucu sürekli büyüme halinde olmasından kaynaklanıyordu. İmparatorluğun yeni topraklarının Osmanlı hakimiyetini sürekli kılacak biçimde eski kesimleriyle kaynaştırılması gerekiyordu. Osmanlı İmparatorluğu bu kaynaştırmayı farklı dinlerin meşruiyetini kabul eden millet sisteminin sınırlamaları ve olanakları içinde yapmak durumundaydı. Bu ise Anadolu'dan müslüman nüfusun büyük gruplar halinde yeni alınan topraklara nakledilerek yerleştirilmesi ve yeni alınan topraklardaki müslüman olmayan nüfusun bir kesiminin Anadolu'ya ve müslüman nüfusun bulunduğu alanlara yerleştirilmesiyle sağlanıyordu. Böylece İmparatorluğun eski ve yeni alanlarındaki nüfusun dinsel kompozisyonu sürekli olarak bir değişim içinde bulunuyordu.

İkinci neden üretimin kıt faktörünün temelde emek olmasından kaynaklanıyordu. Emeğin akılcı olarak değerlendirilmesi sisteminin kurumsal yapısını belirliyordu. Sanayi öncesi düzende kırsal alanda nüfusun belli bir düzeyin üstünde yoğunlaşması kente aktarılacak artı ürünün azalması demektir. Bunun için nüfus artışının süreklilik kazanabildiği dönemlerde merkezin denetlediği artı ürünün en çoğa çıkarılması için nüfusun sürekli olarak mekanda yeniden dağılımı gerekmektedir. Bunun tersine değişik siyasal nedenlerle nüfusun azaldığı ekonominin çöktüğü yerlerde ise hem kentlere hem de kırsal alana yeni nüfus yerleştirilerek o yörelerin şenlendirilmesi ve imarı da bir başka gerekçe oluşturmaktadır.

Üçüncü neden ise imparatorluk içinde güvenliğin ve düzenin sağlanmasıdır. Düzenin sağlanması hem tarımsal üretim gerçekleştirilmesi hem de imparatorluğun uluslararası ticaret yolları üzerindeki denetiminin sürmesi için temel koşuldu. Bu bir yandan çoğunlukla konar göçer gruplardan olup yerleşik gruplara baskı yapan, soygun yapan grupların belli alanlara yerleştirilmesini diğer yandan ise özellikle yol sistemini güvence altına alacak biçimde derbent köylerinin iskanını ya da güçlendirilmesini gerektiriyordu. Bunun ötesinde zorunlu yer değiştirme, yerel güç elde etmiş beylerin merkezi otoriteyi zayıflatıcı tutumları karşısında da bu güçleri kırmanın ve merkezi otoriteyi yeniden hakim kılmanın bir aracı olarak da kullanılıyordu.

Bu gerekçelerle imparatorluk insanların zorunlu yer değiştirmesini "sürgün" sistemiyle kurumsallaştırmıştı. Sürgün merkezden kadılara gönderilen hükümlerle çıkarılıyordu. Sürgün devletin muafiyet tanıdığı yerlerde uygulanmıyordu. Sürgün çıkarılacak haneler o yerdeki hanelerin belli bir oranı olarak belirleniyordu, onda bir, beşte bir gibi. Bu oran sürgünün amacına uygun olarak her kentlerde hem de köylerde uygulanıyordu. Kentlerden çıkarılan sürgünlerde her meslek grubunun temsil edilmesi isteniyordu. Çıkarılan sürgünlerin hayvanlarını ve her türlü üretim aracını birlikte götürmesi isteniyordu. Bu nedenle götürecekleri üretim araçları deftere kaydediliyordu. Sanat erbabı seçilirken bunların gittikleri yerlerde iş yapabilecek yaşta ve fiziki güçte olmasına dikkat ediliyordu. Kentten nakledilenlerin taşınmaz malları olduğu için bu mallar müzayede ile satılıyordu. Yoldan kaçanlar ise cezalandırılıyordu. Yerleştirildikleri alanlarda ise iki yıl her türlü vergi ve angaryadan bağışık oluyorlardı. Osmanlı toplumunda kırsal alanın ikinci ögesi olan konar-göçer aşiretlerde sürgünün uy-

gulanması yerleşik kesimden farklı olarak tüm aşiretin nakledilmesi biçiminde gerçekleşiyordu.[1]

Klasik Osmanlı döneminin zorunlu yer değiştirme açısından bir değerlendirmesini yaparsak, birey haklarının kurumsallaşmadığı bu dönemde sürgünün oldukça çok kullanıldığını söyleyebiliriz. Ama yine de 1530'lu yıllarda Rumeli'de müslüman nüfusun oranın yüzde 20'ye ulaşmadığı düşünülürse bu uygulamanın önemli toplumsal ve teknolojik sınırları bulunduğu söylenebilir. Burada sürgün kurumunun işlevleri Osmanlı İmparatorluğu'nda nüfusun büyük ölçüde bulunduğu yere bağlı olduğu nüfusun yer değiştirmesinin hemen hemen salt devletin kararıyla gerçekleştiği kabulü ile anlatılmıştır. Kuşkusuz bu idealleştirilmiş bir anlatımdır. Gerçek yaşamda Osmanlı düzeninin kurallarına rağmen bir çok gönüllü göç hareketinin olduğu Osmanlıların bunları önlemeye çalıştığı ama başarılı olmadığı bilinmektedir. Nüfusun mekansal yeniden dağılımı bu iki sürecin birlikte çalışmasıyla belirlenmiştir. Ama bu yazının amaçları açısından böyle idealleştirilmiş bir modelle konuya yaklaşmak yeterli görülmüştür.

Sürgün kurumunun yukarıda tanımlanan işleyiş biçimi toplumsal sonuçlarının neler olabileceği konusunda bize çıkarsamalarda bulunmak olanağı vermektedir. Süreç incelendiğinde açıkça görülmektedir ki yer değiştiren nüfusun gittiği yerde üretimi artırmasına ve ayrıldıkları yerdeki üretimin düşmemesine özen gösterilmiştir. Aşiretler dışındaki yer değiştirmelerde yer değiştiren haneler içinde yaşadıkları topluluktan koparılmakta yerleştikleri alanlarda tamamen yeni bir topluluk oluşturmaları istenmektedir. Bu yeni topluluk sürgün çıkarılan bölgenin bir küçük modeli olmaktadır. Yeni toplulukta bir yeni karışım elde edilmektedir. Bu belki de sürgünün çıktığı alanlara göre daha kaynaşmış bir toplumsal yapı elde etmenin bir yolu olmaktadır. Yerel beylere bağlılığı azaltıcı sultana bağlılığı artırıcı bir yöntem olarak da düşünülebilir. Sürgün kurumunun ekonomik etkinliği artırmak ve merkezin denetimini kurmak bakımından rasyonelini gördükten sonra sorulması gereken bir soru kalıyor. O da sürgünün yeni el konulan topraklarda Osmanlı kültürünü hakim hale getirmekte yeterli olup olmadığıdır. Kuşkusuz bu yörelere müslüman nüfusun taşınmasının bu bakımdan da etkileri olacağı söylenebilir ama bu tek başına yetersizdir. Bu açıdan kentsel alanlardan yapılan sürgünlerin etkisinin fazla olacağı askerî sınıfların ve bunların vakıflarının da önemli rol oynayacağı düşünülebilir. Bu açıdan etkili bir aracın daha toprakların ele geçirilmesinden önce başlayan kolonizatör dervişlerin göçleri ve onların kurduğu zaviyeler olduğu bilinmektedir. Bunların ne kadar bir zorunlu yer değiştirme ne kadar gönüllü bir göç sayılacağı tartışma konusu olabilir. Ama her halde gaza ilkesine göre örgütlenmiş bir imparatorlukta bu olgunun sistemin tümü ile bütünleşik bir özelliği olduğu ileri sürülebilir.

III. 18. YÜZYILDA OSMANLILAR'DA İÇ İSKAN SORUNUNDAKİ DEĞİŞMELER VE AŞİRETLERİN ZORUNLU İSKANI

17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet anlayışında ve bire-

yin haklarının niteliğinde bir değişme olmamıştı, ama imparatorluğun karşılaştığı iskan sorunlarının niteliğinde önemli değişmeler olmuştu. İskan sorunlarındaki birinci nitelik değişikliği İmparatorluğun büyümesinin artık durmuş olması hatta bir ölçüde küçülmeye başlamasından doğuyordu. Artık yeni alanların İmparatorlukla kaynaştırılması için yapılan nüfus yer değiştirmeleri söz konusu değildi. İkinci önemli değişiklik Celali Ayaklanmaları ve yaşanan "büyü kaçgun" nedeniyle özellikle ovalardaki köylerin boşalmış olmasından köylerin yollardan uzak vadi içlerine ve dağlık alanlara çekilmiş olmasından doğuyordu. Kırsal kesimdeki nüfusun büyük kesimini konar göçerler oluşturuyordu. Bu durumda iskan sorunu büyük ölçüde verimli ovalardaki köylerin yeniden şenlendirilmesi ve yol sisteminin güvenliğini sağlayan derbent köylerinin yeniden canlandırılmasından ibaretti. Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli'de tahıl anbarı niteliğindeki yerleri kaybetmeye başlaması Anadolu'daki tarımsal alanların önemini daha da artırıyor ve yeniden canlandırma faaliyetlerini bu yörede yoğunlaştırıyordu.

Artık kırsal alanda 16. yüzyılda olduğu gibi yerleşik nüfusun belli oranını çekerek nüfus yoğunluğunu bir tür optimuma getiren bir sürgün düzenlemek söz konusu değildir. Yapılabilecek olan konar-göçer aşiretlerin iskanıdır. Artık bu tarihten sonra sürgün terimi ağırlık kazanmaya başlamıştır. Aşiretlerin iskanı ile hem tarımsal üretim artırılmaya hem de imparatorluk içindeki güvenlik sağlanmaya çalışılmaktadır.

Yerleştirilmeye çalışılan konar göçerler Anadolu'da batıdan doğuya doğru Yörük, Türkmen ve Kürt aşiretleri olarak sıralanıyordu. Anadolu'nun güneyinde ise Arap aşiretleri bulunuyordu. Aşiretlerin iskanı belli bir yönetimsel örgütlenme içinde gerçekleşiyordu. Sancakbeyi ya da valinin başkanlığında iskan beyleri, kethüdaları, iskanbaşı, alaybeyleri, kadı, defterdar, iskan mübaşiri sulama ve benzeri yapım işleri varsa mimardan oluşan bir komisyon iskanı düzenliyordu. Yerleştirilen aşiretler ve nasıl yerleştirildikleri hakkında düzenlenen iskan defterleri İstanbul'a gönderiliyordu. Arap aşiretlerinin iskanından da çöl beyliği sorumlu oluyordu. Bu dönemde iskan faaliyetlerinin belli yörelerde yoğunlaştırıldığı görülmektedir. Bunlar; Kütahya-Aydın yöresi, Konya-Karaman yöresi, Silifke Antalya arası, Ankara-Nevşehir yöresi, Sivas-Erzurum yöresi, Çukurova, Diyarbekir-Malatya, Rakka-Halep, Hama-Humus yöreleri ve Kıbrıs'tı. Rumeli'de iskan faaliyetleri çok sınırlıydı.

Kuşkusuz bu sancılı bir süreçti. Konar göçerliğe alışmış aşiretlerin yerleşik yaşama uyumları kolay değildi. Yerleştirildikleri ovalar çoğu kez bataklıklarla doluydu. Sıtmalıklıklı alanlarda göçerler büyük kayıplar veriyorlardı. Kimi yerlerde dağıtılan toprak yeterli ve verimli olmuyordu. Bu nedenlerle yerleştikleri yerleri terkediyorlardı. Bunun için devlet yolları tutuyor onları yerlerinde kalmaya zorluyordu. Devlet yalnız zorlayıcı mekanizmaları değil aynı zamanda da özendirici önlemlerden yararlanıyordu. Örneğin ilk gidip yerleşen aşiretlere en iyi toprak veriliyordu. Bir yandan zor bir yandan özendirme kullanılarak bazı hallerde de büyük nüfus kırımlarına da katlanarak Osmanlıların 18. yüzyılda Anadolu'da kırsal alanda yerleşik yaşamı belli ölçüde geliştirdikleri söylenebilir.[2]

Bu dönemin aşiretlerin iskanı dışındaki ikinci zorunlu yer değiştirme çabasını köy ve kasabasını terkederek İstanbul, Edirne, Bursa çevresine yığılan müslüman ve müslüman olmayan nüfusun eski yerlerine gönderilmesi oluşturmuştur. Bu konuda birçok emir yazılmasına karşın yeterli bir sonuç elde edilmediği anlaşılmaktadır. Göç yalnız vergiden muaf büyük kentlere olmamış aynı zamanda 18. yüzyılda ayanlar elindeki özel çiftliklere olmuştur. Bu durumda merkezden gönderilen fermanlara karşın ayanlar kendi üretimleri için gerekli bu emeği koruma yollarını bulmuşlardır.[3]

18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda nüfusun mekansal yeniden dağılımında belli ölçüde birbiriyle çelişen iki sürecin yarıştığı söylenebilir. Birinci gönüllü yer değişmeler olan göçlerdir. Bu göçlerin yönünü daha çok ekonomik yapıda dış ticarette değişmeler belirlemiştir denilebilir. İkincisi ise zorunlu yer değiştirmelerdir, aşiretlerin iskanında ve göçmenlerin eski yerlerine iadesinde olduğu gibi. Bu zorunlu yer değiştirmeleri çoğu kez Osmanlı tarih yazınında yapıldığı gibi eski Osmanlı yerleşme yapısının yeniden kurulması, güvenliğin sağlanması gibi iç nedenlere dayandırmak yeterli olmaz. Ama özellikle deniz kıyısına yakın ovaların iskanında dış ticaretin yapısındaki değişmelerin etkisini de göz önünde tutmak gerekir. Bu etki 19. yüzyılda çok açık hale gelecektir. Ama batının tarımsal ürün ve ham madde talebindeki değişmeler 18. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Bu dünya iş bölümündeki değişmelere uyum sadece Osmanlı düzeni bakımından meşru olmayan göçlerle değil aynı zamanda da kıyı ovalarına devletin düzenlediği aşiret iskanlarıyla sağlanmıştır.

IV. 19. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA İSKAN SORUNUNDAKİ DEĞİŞMELER

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun karşılaştığı iskan sorunları önemli ölçüde değişme gösteriyordu. Bunun nedenlerini şöyle sıralayabiliriz. Bunlardan birincisi Osmanlı İmparatorluğu'nun küçülme sürecine girmesiydi. Bu küçülme sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun çevresinde bir Balkanlaşma süreci yaşanıyor birçok küçük ulusal devlet kuruluyordu. Bu yeni ulusal devletler Türk Müslüman kitleler üzerinde baskılar yaratıyor kitlesel göç hareketleri başlatıyorlardı. Bu baskının değişik nedenleri vardı. Bir kısmı Balkanlar'daki etnik ve din ayrımlarıyla temellendirilmiş ulusalcılık ideolojisinden kaynaklanıyordu. Bu ulusal devletler bir imparatorluk gibi farklı etnik ve dini gruplara hoşgörü ile bakamıyorlardı. Gelişimleri hakim grup olan Türk Müslüman kitlelere düşmanlıkla temellendirilmişti. Bunun ötesinde bu yeni bağımsızlığını elde eden devletlerle toprak sahipliği genellikle Türk-Müslüman kesim elindeydi. Bu kesimin gücünü kırmak için bunları göçe zorlamayı gerekli görüyorlardı. Yeni bağımsızlıklarını elde eden bu uluslar, ulusal hakimiyetlerinin pekiştirilmesinin yolunu ülke nüfuslarının homojenleştirilmesinde buluyorlardı. Böylece İmparatorluğun eski topraklarından içeriye doğru bir Türk-Müslüman nüfus göçü başlıyordu. Bu yeni ulusların doğuşunun yarattığı bir zorunlu yer değiştirme hareketiydi.

İkinci önemli neden Tanzimat sonrasında ortaya çıkan devlet ve birey ilişkilerindeki değişmeydi. Önce bu reformlarla daha sonra Meşrutiyet'in ilanıyla, sultanın mutlak otoritesine sınırlamalar getirilmesiydi. 1858 yılında çıkarılan Arazi Kanunamesi'yle tanınan özel mülkiyet benzeri haklar, daha sonra yabancılara tanınan toprak mülkiyeti hakkı artık devletin nüfusun mekandaki dağılımındaki karar esnekliklerini önemli ölçüde sınırlamıştı. Kırda bulunan kişilerin taşınmaz mülkiyetlerinin tanınması demek onların yer değiştirmesi konusunda önemli ataletler yaratmak demekti.

Üçüncü önemli değişiklik Osmanlı ekonomisinin kapitalist ilişkilere açılmasıydı. Yukarıda sözü edilen kurumsal değişiklikler, mülkiyet hakkı, kişiye verilen güvenceler, yanı sıra mal akımlarını, insan akımlarını ve kapital akımlarını kolaylaştıran yasal düzenlemeler kapitalist ilişkilere açılmanın gerekleriydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel ekonomik düzeninin yerini alan yeni ekonomik düzen nüfusun mekansal dağılımında önemli değişiklikleri gerektiriyordu. Bunu sağlayacak nüfusun mekanda yeniden dağılımı mekanizması ise artık zorunlu yer değiştirmeler değil göç olmak durumundaydı. Bu göç özellikle kırda toprağa bağlı emeğin çözülerek ücretli emek haline gelmesini sağlamak açısından önemliydi. Ama bu dönemde küçülen İmparatorluğun aldığı büyük sayılardaki dış göç ve bunların yerleştirilmesi bu süreci karmaşıklaştıracaktır.

Bir dördüncü neden özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa kapitalizminin özellikle alt yapı projeleriyle Osmanlı İmparatorluğu'na önemli ölçüde kapital ihracına başlamasıydı. Bu projeler ülkenin ulaşım matriksini değiştiriyor, hangi kesimlerin ne ölçüde kapitalist ilişkilere açılacağını dolayısıyla yeni nüfus dağılım biçiminin ne olması gerektiğini belirtiyordu. Bunun ötesinde, uygulanmamış olsalar bile nüfus ihracı sorunuyla karşılaşan Avrupa'nın kolonizasyon projeleri geliştirmesine kaynaklık ediyorlardı.

Burada sayılan gelişmeler nüfus hareketlerinin gönüllü hale gelmesi ve devletin rolünün azalması bakımından önemlidir. Ama bu yanlış bir yoruma neden olmamalıdır. Devlet önemini korumaktadır. 1858 Arazi Kanunnamesi'ne rağmen devletin toprak üzerindeki kontrolu yüksektir. Büyük kitleler halinde İmparatorluk dışından gelen göçmenler ancak bu sayede yerleştirilebilmektedir. Ayrıca güvenlik gerekçesiyle devletin aşiretlerin iskanı konusundaki gayretleri de sürecektir.

İmparatorluğun küçülme sürecindeki ilk göç hareketi 1774 Osmanlı Rus Savaşı sonunda imzalanan Küçük Kaynarca anlaşmasından sonra 1789-1800 yılları arasında Kırım'dan 500.000 Tatar Osmanlı topraklarına göçtü. Bu savaş sırasında ve sonrasındaki göçler büyük kayıplarla gerçekleşmiştir. Osmanlı topraklarına yerleşenlerin sayısı 300.000 olarak tahmin edilmektedir. Bunlar önce Beserabya ve Dobruca'ya daha sonra bir kısmı Anadolu'ya yerleşmiştir. İkinci Kırım göçü 1828-1829 Osmanlı Rus Savaşı sonrasında yapılan Edirne Anlaşması sonucu Anapa ve Poti Ruslara bırakılınca başladı. Üçüncü yoğun Kırım Tatarları göç dalgası 1860-1864 arasında yaşandı. Bu dalgada 400.000 göçmenin geldiği tahmin edilmektedir. 1783-1922 yılları arasında Osmanlılara gö-

çen Tatarların sayısı 1.800.000 olarak tahmin edilmektedir. 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'ndan sonra Rumeliye yerleşmiş Tatarlar Anadolu'ya göçtüler. İstanbul ve İzmir yanısıra İzmit, Bandırma, İnegöl, Eskişehir ile Eskişehir, Ankara, Konya üçgeni içindeki köylere yerleştiler.

Rusya'nın genişlemesinden kaynaklanan bir başka göç dalgası 1860 sonrası Kafkasya'dan geldi. 1829 Edirne Anlaşması'ndan sonra Rus işgalini kabul etmeyen Çerkezler ve Abazalar direnişe geçtiler. Uzun süre başarılı direnç gösterdiler. Ruslar bu yöreye Çerkezlerin önderi Şeyh Şamil'in 1859'da yakalanmasından sonra ancak 1865'te hakim olabildiler. 1850'lerde bu grupların çok küçük sayılarda başlayan göçü 1860'lardan sonra kitleselleşti. Rusya Osmanlılarla 40-50 bin kişiyi göndermek üzere bir göç anlaşması yaptı. Buna göre Doğu Karadeniz'den Rum-Ortodoksların da Rusya'ya gitmesi söz konusuydu. Bu eşitsiz bir gelişim oldu. 1865 yılına kadar Osmanlı İmparatorluğu'na 520.000 kişi göç etti. Rusya'ya gidenlerin sayısı birkaç bin düzeyinde kaldı. Daha sonra bunların da bir kısmı 1869'da Sinop'a döndü. Kafkasya'dan gelenler Trabzon, Samsun ve Sinop iskelelerine çıkıyorlardı. Bunların bir kısmı bu çevreye yerleştiriliyordu. Gelenlerden 40.000 aile Tuna vilayetine yerleştirildi. Osmanlılar 1877-1878 Savaşı'nda iki Çerkez birliğini Rusya'ya göndererek orada kalan Çerkezlerin ayaklanmasını sağlayınca savaş sonrasında Rusya'nın bu gruplar üstündeki baskısı daha da arttı. Buna paralel olarak da yeni göçler oldu. Rusya bunların Rus sınırından uzaklara yerleştirilmesini koşul olarak ileri sürdü. Bunun üzerine Anadolu'da Adapazarı Hendek Bolu'ya ve Suriye içlerine Birecik Rakka arasına yerleştirildiler. 1859-1879 yılları arasında Kafkasyayı 2 milyon kişi terketti. Bunlardan ancak 1,5 milyonunun sağ kaldığı tahmin edilmektedir. 1881-1914 arasında bu göç devam etmiştir. Kazan ve Ural Müslümanları da dahil olmak üzere yarım milyon nüfusun daha geldiği hesaplanmaktadır.

1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı sonrasında Balkanlar'daki Osmanlı topraklarında Romanya ve Bulgaristan devletlerinin kurulması üzerine Büyük Balkan Göçü denilen olaylar yaşanmıştır. 1.500.000 kişi bu topraklardan Osmanlı İmparatorluğu'na gelmiştir: Göç sırasında 300.000 kadar kişi yaşamlarını kaybetmiştir. Bu göç daha sonraki yıllarda da sürmüştür. 1893-1902 yılları arasında Bulgaristan'dan 72.500 kişi göç etmiştir. Bulgaristan'dan Osmanlı topraklarına gelenler sadece Müslümanlar değildir. Yahudiler de gelenler arasında bulunmaktadır. Bu göçmenler daha önceki göçlerden farklı olarak kentlere de yerleştirilmeye başlanmıştır. Bu grup genellikle Trakya'ya ve Bursa, Balıkesir, Bandırma çevresine yerleştirildi. Geriye kalan kesimi Orta ve Doğu Anadolu'daki illere dağıldılar.

Balkanlardan olan diğer büyük göç 1912-1913 Balkan Savaşları sırasında ve hemen sonrasında yaşanacaktır. Bu dönemde Balkanlar'dan Osmanlı Topraklarına 640.000 kadar Müslüman Türk nüfusun geldiği tahmin edilmektedir.

Bu büyük zorunlu göç akınları zaman içinde göçmenlerin yerleştirilmesi konusunda özel örgütlenmelerin ve politikaların gelişmesine neden olmuştur. 19. yüzyılın ilk yarısında göçmen sorunuyla uğraşılmasına daha çok belediyelerin

ve şehremanetinin görevi olarak bakılıyordu. Merkezi düzeyde örgütlenme gereğinin 1860 yılı göçleriyle birlikte gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Trabzon Valisi başkanlığında "İdare-i Umumiyye-i Muhacirin Komisyonu" kuruldu. Belediyelerden farklı olarak bu komisyon göçmenlerin sadece geçici iskanın sorunlarını değil aynı zamanda da nihai yerleştirilmeleri görevini yükleniyordu. Göçmenlerin tüm giderleri devlet tarafından karşılanacaktı. 1878'deki göç dalgası sonrasında bu örgütlenme daha da gelişti. Bu komisyona alt komiteler bağlandı. Bunlardan birisi uluslararası yardım topluyor, diğeri ülke içinde yardım sağlıyor, bir başkası salt iskan işleriyle uğraşıyordu. Her vilayette bu komisyona bağlı çalışan göçmen müdürlükleri kuruldu. Balkan Savaşı sonrasındaki göç dalgası yeni örgütlenmeleri gerektirmiş, 1914 yılında "Aşair ve Muhacirin Müdüriyeti Umumisi" kurulmuştur.

Bu komisyon eliyle yerleştirmelerde belli politikaların izlendiği anlaşılmaktadır. Göçmenlerin öncelikle Trakya'daki boş topraklara yerleştirilmesine çalışılmıştır. Bunda gelenlerin kısa mesafe içinde alıştıkları iklime yerleştirilmeleri kadar, sınır bölgelerinde yüksek yoğunluklu tampon bölgeler oluşturmak gibi askeri kaygıların da bulunduğu anlaşılmaktadır. Gözetilen bir başka ilke göçmenlerin yerleştirildiği yerlerde daha önce bulunan nüfusla eşit oranlarda olmasıdır. Böylece yeni gelen ve eski nüfusların birbiri üzerinde hakimiyet kurması engellenmeye çalışılmıştır. Çerkezler gibi kaynaştırılmasında zorluklar olan ve savaşçı gelenekleri bulunan grupların yerleştirilmesinde bu grupların küçük yerleşmelere dağılmasına önderlerinin ayrı yerlere gönderilmesine dikkat edilmiştir.

Başlangıçta gelen göçmenler temelde kırsal alana, sadece devlet memurları, ilmiye sınıfı mensupları kentlere yerleştirilmiştir. 14 Haziran 1878'den sonra kentlerin etrafında göçmen mahallelerinin kurulmasına izin verilmiştir. Başlangıçta göçmenlere arazi kanunnamesine uygun olarak verimli yerlerden 70 dönüm, orta verimlilikteki yerlerde 100 dönüm, verimsiz yerlerden 130 dönüm toprak verilmiştir. Bu toprakları 15 yıl satamayacaklardı. Bu süre sonraları 10 yıla indirilmiştir. Ayrıca çift hayvanları, tohumluk ve tarım araçları alımı için para yardımı yapılmaktaydı. Göçmenler evlerini kendilerine verilen topraklarda kendileri ya da çevre halkının yardımıyla yapıyorlardı. Gelen göçmenlerin büyük sayılara ulaşması üzerine devletin parasal yardımı ve verdiği toprakların büyüklükleri küçülmüştür. Toprak sağlanmasında karşılaşılan sorunlar bir ölçüde, arazi kanunamesinin bir hükmünden yararlanarak üç yıl üst üste ekilmeyen topraklar göçmenlere dağıtılarak aşılmaya çalışılmıştır.

Bu büyük göç hareketlerinin önemli toplumsal sonuçları olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun müslüman nüfus oranı önemli ölçüde artmıştır. Bazı yazarlar II. Abdülhamid'in islâmcı bir politika izlemesinin nedenlerinden biri olarak İmparatorluğun nüfus kompozisyonundaki bu değişmeyi görmektedirler. Gelenlerin çoğunluğu kırsal kesime yerleştirildiği için Anadolu'nun kır kent nüfusu dengesinde de önemli değişiklikler yaptığı 19. yüzyılda yaşanan kentleşmenin bir ölçüde düşük görünmesine neden olduğu da söylenebilir. Rumelinden gelen bu göçmenlerin tarımsal teknoloji bakımından Anadolu'dan daha gelişmiş olduğu yeni ürünler ve teknolojiler getirdiği bilinmektedir. Patatesin girişi,

Anadolu'da arabanın kullanılışında bu gelen grupların etkisi vardır. Çerkez grupları da geldikleri yerlerde et ve süt üretimi için hayvancılığın gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Eskişehir, Konya, Ankara üçgeninde buğday üretiminin gelişmesinde Kırım Tatarlarının payı yüksek olmuştur. Kırım göçmenleri gelirken genellikle mallarını yüksek fiyatla elden çıkardıkları için bunların üst tabakaları belli bir kapital birikimine sahiptiler. Yerleştikleri yörelerde ticaretin örgütlenmesine katıldılar. 1878 sonrasında gelen Balkan göçmenleri mallarını kötü koşullarda elden çıkardıkları için onların uyumu daha zor oldu. Ancak çok zenginleri Türkiye'de iş kuracak ölçüde kapital getirebildi. Verimli topraklara yerleştirilenler başarılı oldular. Bir kesimi o dönemde yapılmakta olan demiryollarında işçilik yaptılar. Eğer kısaca özetlemek gerekirse bu göç hareketlerinin 19. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun ekonomisinin canlanmasında önemli etkileri olduğu söylenebilir.[4]

Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak kaynaklarını değerlendirmede bu gelen zorunlu dış göçten yararlanması 18. yüzyılda aşiretlerin iskanı konusunda devletin yapmakta olduğu baskıyı bir ölçüde azaltmıştır. Ama güvenlik kaygıları yine de bu konudaki çabaların bir ölçüde sürmesine neden olmuştur. Bunların en önemlisi 1865-1866 tarihindeki Çukurova, Gavurdağı, Kürtdağı ve Kozan Dağı'ndaki Fırka-i Islahiye'nin çalışmalarıdır. Bu salt bir askeri tenkil hareketi değil aynı zamanda da konar göçer aşiretlerin bir iskan hareketidir. Asi Irmağı ile Ceyhan Nehri arasındaki alanda Kozan ve Çukurova'da yeni köyler kurularak, kasabalar geliştirilerek 26 aşiret iskan edilmiştir. Bu yöre hem imar ve iskan edilmiş hem de düzen sağlanmıştır.[5]

Kırım Savaşı sonrasında devletin bir göç politikası izlemeye başladığı görülmektedir. Bu dönemin, Batı'ya açılmacı tutumu paralelinde bir politikadır. 9 Mart 1857'de yayınlanan bir iradê ile göçler serbest hale getiriliyordu. Osmanlı ülkesine gelenlere devlet toprak verecek, Anadolu'da yerleşenler 6 yıl, Rumeli'de yerleşenler 12 yıl vergiden muaf olacaklardı. Din inançlarında özgür olacaklar Sultan'dan izin alarak ibadethane yapabileceklerdi. Bu iradenin o dönemde Avrupa'da ilgi uyandırdığı anlaşılmaktadır. Ama gerçekte ne kadar uygulandığını bilmiyoruz. Bu dönem henüz Anadolu'nun büyük göçler almadığı yıllardır bu bakımdan toprakları değerlendirecek emek bulmak açısından bir rasyoneli bulunabilir. Ama bu grupların varlığının Batı'nın Osmanlıların iç işlerine müdahalesine yeni gerekçeler oluşturacağını bilen Osmanlı yöneticilerinin hangi nedenlerle böyle bir politikayı açıklamak zorunda kaldığını ayrıca araştırmak gerekir. Bu politikadan yararlananlar Bulgarlar ve Yahudiler olmuştur. 1861-1862'de daha önce Kırıma giden Bulgarlar'dan 7.500 kişi kadar geri dönmüştür. Yahudilerin göçü Rusya'nın Yahudiler üzerindeki baskısının artması üzerine 1882 sonrasında hızlanmıştır. Siyonizm ideolojisinin 1897'de açıklanması üzerine Osmanlılar bu göçü sınırlamaya başlamışlar 1906'da da yasaklamışlardır.[6] 1880'li yıllardan sonra Osmanlılar yabancı yerleşmelerine dikkatli olmuşlardır. Nitekim İngilizlerin borçlar sorununu çözümlemek için, Almanların Bağdat Demiryolu paralelinde yaptıkları kolonizasyon önerilerini Osmanlılar gündemlerine bile almamışlardır.[7]

Bu bölümün başında 19. yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu'nda nüfusun mekanda yeniden dağılımında kişilerin istekleriyle yaptığı göçlerin de etkili olabileceği bir dönem olduğunu belirtmiştik. Bu göç hareketinin en belirgin olduğu yer adalardan Batı Anadolu'ya Rum nüfusun göçü olmuştur. İngiliz konsolosu 1880'de son 20 yılda Batı Anadolu'ya 200.000 nüfusun göç ettiğini tahmin ediyordu. Bu oldukça karmaşık bir süreçti. Önceleri Batı Anadolu'da oluşan büyük çiftliklerin emek gereksinmesini karşılamak için başlıyor, daha sonra Muğla örneğinde görüldüğü sanatkârların getirilmesiyle sürüyordu. Ayrıca 19. yüzyılda Ege bölgesinin yaşadığı ekonomik gelişmede Rumların ticaretteki aracı rollerinin artışı ve tefeci tüccar mekanizmasıyla toprak üzerindeki denetimlerini çoğaltması ile güçleniyordu. Genel olarak 19. yüzyılda Anadolu'da müslüman nüfus oranı artarken Ege bölgesinin Ayvalık, Urla Yarımadası gibi sahil kesimlerinde Rum nüfusun oranı yükseliyordu. Bu oluşum bir sonraki bölümde ele alacağımız büyük nüfus değişimine siyasal gerekçeler hazırlıyordu.[8]

V. 1912-1922 ON SAVAŞ YILI VE SAVAŞLAR SIRASINDA VE SAVAŞ SONRASINDA BÜYÜK NÜFUS YER DEĞİŞTİRMELERİ VE MÜBADELELER

Balkan Savaşı ile başlayan I. Dünya Savaşı ile süren ve ulusal kurtuluş savaşı ile sonuçlanan bu devre büyük bir kaos dönemidir. Bu on yılda Anadolu'nun nüfusu 17,5 milyondan 12 milyona düşmüştür. Yüzde 30'a yakın bir nüfus kaybı yaşamıştır. Bu kaybın yüzde 20'sinin ölümlerden yüzde 10'nun zorunlu nüfus yer değiştirmelerinden ve göçlerden doğduğu tahmin edilmektedir. Ölüm yoluyla kayıplar Türk-Müslüman nüfusta 2,5 milyon, Ermeni nüfusta 580.000, Rum nüfusta 310.000 düzeyindedir. Bu oranlarda kayıp Birinci Dünya Savaşı'na katılan ülkelere göre çok yüksektir. Almanya, Fransa gibi ülkelerde kayıplar nüfusun yüzde 1 ile 2'si düzeyinde kalmıştır. Anadolu'daki kayıpların bu kadar yüksek olması savaşların sadece cephede sürmemesi cephe gerilerinde de etnik gruplar arasında sivil savaşların sürmesi ve buna salgın hastalıkların, kötü beslenmenin eklenmesi yüzündendir. Dünya iki kampa ayrılarak bir paylaşım savaşı sürdürürken Anadolu içinde ayrıca bir çok grup birbirine karşı ulusal egemenliğini sağlamak için bir ölüm kalım savaşı vermiştir. Doğu Anadolu'daki bazı illerde Müslüman ve Ermeni kesimlerin nüfus kayıpları yüzde elliyi aşmıştır.[9]

Bu yıllar artık Osmanlı İmparatorluğu'nun ulus üstü bakış açısını değiştirdiği ulusalcılığın güçlendiği yıllardır. Türk ulusçuluğu ancak Balkan Savaşı sonrasında devleti etkileyen bir politika haline gelmiştir. Dünya savaşı sırasında İmparatorluk içindeki dış destekli ulusçuluk akımları sadece Müslüman olmayan gruplara değil aynı zamanda da Müslüman gruplara da yayılmıştır. Savaş koşulları "Balkanlaşma" sürecinin tüm İmparatorluğa yayılmasına neden olmuştur. Dünya savaşı sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanarak yerini ulusal devletlerin alması süreci büyük ölçüde tamamlanmış ve savaş sonrası barış anlaşmalarında her ulusun nüfus bakımından homojenleşmesini sağlayacak insanların iradesi dışında zorunlu nüfus değişimlerine yer verilmiştir. Bunlarla zorunlu yer değişimleri dünyada ilk kez uluslararası anlaşmalarda yeralmış olmaktadır.

Balkan Savaşı dolayısıyla olan büyük sayıdaki göçler Osmanlıların iskan işlerini yeniden örgütlemesine neden oldu. 30 Nisan 1913'te İskan Muhacirini Nizamnamesi çıkarıldı. Muhacir ve Aşair Müdüriyeti Umumiyesi kuruldu. 8 Eylül 1916'da Balkan Harbi sonrasında göç edenlere yapılacak yardım ile arazi ve emlak dağıtımına ilişkin bir geçici kanun çıkarıldı. İlk nüfus mübadelesi anlaşmaları Balkan Savaşı sonrasında yapıldı. Bunlar Dünya Savaşı sonrasındaki anlaşmaların öncüleriydi. İkinci Balkan Savaşı sonrasında 1913 yılı Kasım ayında Bulgaristanla imzalanan Edirne Anlaşması'nda Türk-Bulgar sınırında 15'er km. mesafedeki Bulgar ve Müslümanların gönüllü değişimi öngörülüyordu. Savaş sırasında bu değişim büyük ölçüde gerçekleşmişti. Söz konusu değişim gerçekte iki tarafta kalan az sayıda kişiyi ilgilendiriyordu. Toplam değişim listelerine göre Bulgaristan'dan gelenlerin sayısı 48.570, Bulgaristan'a gidenlerin sayısı 46.764'tü.[10] Daha önemli olan sorunlar Yunanistan'laydı. Balkan Savaşı sonrasında Osmanlılar Girit'in ve Ege Adaları'nın büyük kısmının ve Makedonya'nın Yunanistan'a geçmesini kabul etmişlerdi. Osmanlılardan kopan her topraktan olduğu gibi bu kesimlerden Osmanlı İmparatorluğu topraklarına bir Müslüman nüfus göçü başlamıştı. Osmanlı İmparatorluğu artık eskiden olduğu bu göçü kabulle yetinmiyordu. Soruna ulusalcı açıdan bakıyordu. Ege bölgesinde artan Rum nüfusunun gelecekte bir tehlike oluşturacağı kaygısı içinde daha çok İttihat ve Terakki Partisi kanalıyla Ege Rumlarında tedirginlik yaratıyor ve Rum tüccarlara karşı bir ekonomik boykot örgütlüyordu. Bunun sonucunda Ege'den özellikle de Urla yarımadası ve Ayvalık'tan 150.000 kadar Rum bir kitle halinde Yunanistan'a göçüyordu. 1914 yılında Yunanistanla Osmanlılar arasında yapılan bir anlaşma ile Doğu Trakyadaki ve Ege sahillerinde 30 km.'lik derinlikte olan alanlardaki Rumlarla Makedonya Türklerinin ve mallarının değişimi kabul ediliyordu.[11]

Bu anlaşmalara göre göç edenlerin mallarının saptanarak, değişiminin mülkiyete ilişkin sorunları çözülmeden, Birinci Dünya Savaşı başladı. Savaş sırasında her iki taraf karşı taraftaki ulusal hareketlerden yararlanarak iç savaşlar çıkartarak cephe gerisini zayıflatmaya çalışıyordu. Bu ise kritik noktalardaki güvenilmeyen grupların stratejik önemi olmayan yerlere nakledilmesine neden oluyordu. Osmanlılar savaşa 1 Kasım 1914'te katıldı. Bundan sonra Ege bölgesinden 50.000 kadar Rum İç Anadoluya gönderilerek amele taburlarında demiryolu inşaatlarında çalıştırılmışlardır. Doğu Anadolu'da ise Ermeni komitelerinin Rus Ordularının ilerlemesine yardımcı olmaları ve Van'ı işgal etmeleri üzerine 1915 yılı Mayıs ayında çıkartılan tehcir kanunu ile Rus işgaline henüz uğramamış kesimlerden 700.000 Ermeni Diyarbakır ve Urfa'nın güneyine gönderildiler. Bunların bir kısmı oradan başka ülkelere gittiler. 13 Eylül 1915'de başka mahallere nakledilen bu kimselerin malları ve borçlarına ilişkin işlemleri düzenleyen bir kanunu muvakkat çıkarıldı. 1917 yılında Rusya'nın Ekim Devrimi sonrasında savaş dışı kalmasından sonra Osmanlı ordusunun tekrar Kafkasya'ya kadar ilerlemesi bu alanlardaki savaşı sürdürdü. Osmanlıların savaşta yenilgiyi kabul ederek Mondros Mütarekesini imzalamasından sonra, mütareke döneminde, 1914 yılında Ege'den ayrılan Rumlar, Yunanistan'ın Ege'yi işgaliyle, Ermeniler de Güneydoğu Anadolu'yu Fransız kuvvetlerinin işgaliyle geriye dön-

meye başladılar. Savaş sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'na dayatılan İmparatorluğun nihai Balkanlaştırma belgesi olan Serv Anlaşması Türkiye tarafından kabul edilmeyince savaşlar döneminin üçüncü aşamasına geçildi. Türkiye bir kurtuluş savaşı vermek zorunda kaldı. Bu gerçekte çok uluslu bir imparatorluktan ulusal devlete geçişin savaşıydı. Bu savaşın kendisine bir amaç olarak belirlediği Misakı Milli sınırları böyle bir anlayışın ürünüydü. Önce Kafkasya'da kurulan Gürcü ve Ermeni devletlerine karşı verilen savaş kazanıldı. Bunu Ege'de Yunanistan'a karşı verilen savaşın kazanılması izledi. Yunan kuvvetleri büyük kayıplar vererek Anadoluyu terkederken yerli Rumlar da onları izliyordu. Bu dönemde Ege bölgesinde bulunan 1,5 milyon Rum'un 1.350.000'i önemli kayıplar vererek Türkiye'yi terketti. Savaş sonrasında yapılan Lozan Barış Anlaşması'nda İstanbul ve Doğu Trakya kapsam dışında bırakılarak diğer alanlardaki Rumlar ile Türklerin zorunlu değişimi kararlaştırıldı.[12]

Bu nüfus değişimini gerçekleştirmek için 13 Ekim 1923'de bir "Mübadele İmar ve İskan Vekaleti" kuruldu. Bu hem yeni hem de 1912 sonrasında gelenlerin iskan işlemlerini tamamlayacaktı. Bu bakanlık özel harcama yetkisi ile donatılmıştı. Bu bakanlık iki yıl çalıştı. 11 Aralık 1925'te görevleri Dahiliye Vekaleti'ne bağlı "İskan Umum Müdürlüğüne" devredildi. Türkiye'yi büyük miktarda nüfus terketmişti ama onlardan kalan konutlar ve binalar savaş sırasında mülkleri yanan ve yıkılanlara verildiğinden gelen büyük kitleyi yerleştirmekte yine de zorlukla karşılaşılacaktı. Her bölgeden gelenlerin nereye yerleştirileceği ve tütüncülük, çiftçilik ve zeytincilik yaptığına göre ne kadar toprak verileceği saptanmıştı. Drama ve Kavala'dan gelenler Samsun ve yöresine; Serezden gelenler Adana ve havalisine, Kozana; Girebene, Nasliç ve Kesriye ahalisi Malatya ve yöresine; Kayalar, Karafeyye, Vodine, Katerin, Alasonya, Langaza, Demirhisar, Gevgili'den gelenler Amasya, Tokat ve Sivas'a; Zeytüncü, Dırama, Kavala ve Selanik'ten gelenler Manisa, İzmir, Muğla ve civarına; Kesendire, Poliroz, Sarışaban, Avrethisar, Nevrekop'tan gelenler Çatalca, Tekirdağ, Karaman ve Niğde havalisine; Preveze ve Yanya havalisinden gelenler Antalya ve Silifke civarına; Midilli, Girit ve Adalardan gelenler, Ayvalık, Edremit ve Mersin yöresine yerleştirilmişlerdir. 1923-1926 arasında 189.916 Rum Anadolu'dan Yunanistan'a, 355.635 Türk Yunanistan'tan Türkiye'ye taşınmıştır.[13]

Bu yaşanan büyük çalkantılı yıllar sonunda sular durulduğunda Anadolu'nun nüfus kompozisyonu ve etnik yapısı önemli ölçüde değişmiş bulunuyordu. 1927 yılında yapılan nüfus sayımında 13.269.000 olarak saptanan nüfus içinde ana dili Türkçe olanlar 11.777.000 olarak görünüyordu. Rumca olanlar 120.000, Ermenice olanlar 65.000, Yahudice olanlar 69.000, Arapça olanlar 134.000, Kürtçe olanlar 1.184.000, Tatarca olanlar 11.000, Arnavutça olanlar 22.000, Bulgarca olanlar 20.000, diğer diller 129.000 olarak saptanmıştı. 1912 yılına göre Anadolu yüzde 30 nüfus kaybederken etnik bakımdan göreli olarak homojenleşmişti. Nüfusun yaş ve cinsiyet kompozisyonu savaş sonrası nüfus özelliğini gösteriyordu. Belli yaş gruplarında erkek nüfusta açıklar vardı. Nüfusun göreli olarak dengeli bir yapıya kavuşması ancak 1950'li yıllarda olacaktır. Savaş öncesinde de nüfus yoğunluğu bakımından Kuzey'de Karadeniz sahilleri ve Batı'da

Anadolu yüksek yoğunlukluydu. Doğu Anadolu ise göreli olarak düşük yoğunluğa sahipti. Savaşlı yıllarda Ege Bölgesi de Doğu Anadolu gibi büyük nüfus kaybetmesine karşın savaş sonrasındaki mübadelede gelenler Ege Bölgesine yerleştiği için bu kaybını bir ölçüde karşıladıysa da Doğu Anadolu'ya yeniden iskan yapılmadığı için bu bölgenin nüfus yoğunluğu savaş öncesine göre çok düştü. Daha sonraki yıllarda ekonomisinin canlanamayışının sebeplerinden biri de bu oldu. Osmanlı İmparatorluğu içindeki ekonomik işbölümünde Rum ve Ermeni nüfusun rolü önemliydi. Hem sanayi üretiminde hem ticarette önemli işlevlere sahiptiler. Bunların ayrılışı bu alanlarda bir boşluk yarattı. Bu boşluk bir sorun olduğu kadar Türkler'in bu alanlara girmesi için bir fırsat da yarattı. Ekonomide ulusal denetimin kurulmasını kolaylaştırdı. Dört beş yıllık bir süre içinde gerek tarım gerek diğer alanlarda ekonomi savaş öncesi üretim düzeylerini büyük ölçüde yakaladı. Savaş sonrasında Anadolu'yu terkedenlerin toprak ve gayri menkullerinin devlet eliyle dağıtılması her halde yeni rejimin siyasal destek sağlamasında, kadrolarını oluşturmasında etkili araçlardan biri oldu ne yazık ki bu konuda hemen hemen hiçbir araştırma bulunmamaktadır. Yaşanan bu büyük çalkantının en önemli sonucu ulusalcı temelde bir Cumhuriyetin kurulabilmesi için nesnel ve özel koşulları sağlamasıydı.[14]

VI. 1923-1950 DÖNEMİNDE İSKAN SORUNU

Bu dönemde Türkiye Cumhuriyeti ilk iskan sorunu ile karşılaşmıştır. Bunlardan birincisi Lozan Anlaşması sonrasında Yunanistanla yapılan nüfus değişiminden sonra da süren Balkan ülkelerinden olan göçtü. Bunlar kişilerin kendi istekleriyle gerçekleştirdikleri bir yer değiştirmeydi. Ama daha önce sözünü ettiğimiz zorunlu yer değiştirmelerin bir uzantısıydı. Bu bakımdan bu toplantının konusu olan zorunlu yer değiştirmelerle aynı kategoride ele alınması bir tartışma konusu olabilirse de kısaca da olsa değinmekte yarar vardır. İkincisi ise özellikle yeni Cumhuriyetin karşılaştığı Doğu Anadolu isyanları sonrasında zorunlu nüfus yer değiştirmelerini bir çözüm olarak görmesinden kaynaklanıyordu. Böyle bir çözümün uygulanabilmesi siyasal olarak tek parti rejiminin varlığı ile sıkı sıkıya ilintiliydi.

1923-1950 yılları arasında Türkiye Yunanistan, Bulgaristan, Yugoslavya ve Romanya'dan göç almıştır. Yunanistan'dan mübadele yoluyla 1926 yılına kadar gelen 355.635 kişiye 1950 yılına kadar geçen 24 yılda 46.600 kişi eklenerek toplam 391.753'e ulaşmıştır. Göç bir ölçüde yılda ortalama 2.000 kişi mertebesine düşerek yavaşlamıştır. Bulgaristan'dan 1923-1933 yılları arasında 101.507 kişi gelmiştir. Bu 1925 yılında Türkiye ile Bulgaristan arasında imzalanan gönüllü göç anlaşmasının sonucudur. Bu anlaşmaya göre göçmenler mallarını yanlarında getirebilecekler ve hiçbir tarafça engellenmeyeceklerdir. Bulgaristan'dan olan göçler 1923-1930 arasında yılda 10.000 kişinin üzerinde olmuş, 1930-1934 yılları arasında 1.000'ler düzeyinde kalmıştır. 1934 yılında tekrar artmış, 1935 yılında 25.000 düzeyine çıkınca Türkiye göçü yılda 10.000 düzeyinde sınırlamıştır. İkinci Dünya Savaşı yıllarında ve 1950'ye kadar yılda 2.000'ler düzeyinde sürmüştür. 1923-1950 yılları arasında gelen göçmen sayısı 121.339

olmuştur. Bu göç 1934-1938 arasında yılda 10.000'nin üstünde seyretmiş diğer yıllarda bir kaç bin düzeyinde kalmıştır. Yugoslavya'dan 1923-1933 yılları arasında 108.179 kişi gelmiş daha sonraki yıllarda çok azalmıştır. 1923-1950 yılları arasında toplam sayı ancak 114.807'ye ulaşmıştır. Bu toplam Balkan göçleri 1923-1950 arasında 850.000 düzeyine ulaşmıştır.[15]

Türkiye dışarıdan gelen göçmenleri 1934 yılından sonra 21 Haziran 1934 tarih ve 2510 sayılı iskan kanununa göre yerleştirmiştir. Bu kanunu uygulayan İskan Umum Müdürlüğü 21 Ekim 1935 tarih ve 2849 sayılı yasayla Dahiliye Vekaletinden ayrılarak Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekaletine bağlanmıştır. 2510 sayılı kanuna göre Türkiye'de yerleşmek amacıyla gelmek isteyen, Türk soyundan ve Türk Kültürüne bağlı olanlar Dahiliye Vekaleti emri ile kabul edileceklerdir. Bunlardan iskan yardımı istemeyenler istedikleri yerlere yerleşebilecekler, iskan yardımı isteyenler ise devletin gösterdiği alanlara yerleşeceklerdir. Türk ırkından olmayanlar ise hükümetten iskan yardımı istemeseler bile hükümetin göstereceği yerlerde oturacaklar Hükümetten izin almadan yerlerini değiştiremeyeceklerdir. Gelenlerin çoğunluğu iskan yardımından yararlanmayı istemişlerdir. 1923-1933 yılları arasında 157.736 aileye, aile başına ortalama 39,6 dekar olmak üzere 6.258.928 dekar kültür toprağı dağıtılmıştır. 1934-1949 yılları arasında 62.849 aileye, aile başına 45,6 dekar olmak üzere toplam 2.866.685 dekar kültür toprağı verilmiştir. Bu muhacirlere ya bir ev yaptırılmış ya da hazine elinde bulunanlardan verilmiştir. Bunun dışında üretici hale gelmelerini sağlayacak yardımlar yapılmıştır.

Türkiye dıştan büyük ölçüde göç almaya devam ederken genellikle dışarıya kitle halinde büyük göç vermemiştir. Yalnız İsrail devletinin oluşmasından sonra Türkiyeli Yahudilerin özellikle alt gelir diliminde bulunanların kitle halinde bir göçü olmuştur. 1948-1950 yıllarında 30.352 kişi İsrail'e gitmiştir. Bu yıldan sonra yavaşlayan akım sonucunda bu göçmen sayısı 1954 yılına kadar ancak 31.594'e yükselecek ve duracaktır.[16]

2510 sayılı kanun yalnız dış göçmenlerin iskanı için değil iç iskan için de hükümler getirmektedir. İç iskan için getirilen hükümlerin arkasında 1925 Şeyh Sait, 1930 Ağrı ve 1937 Dersim'deki Kürt ayaklanmalarının etkisi vardır. Birinci isyandan sonra 10 Haziran 1927 tarih ve 1097 sayılı "Bazı Eşhasın Şark Mıntıkasından Garp Vilayetlerine Nakline Dair Kanun" çıkarılmıştır. Bu nakiller idari, askeri ve sosyal nedenlerle yapılmaktadır. Nakledilenlerin toprak ve gayrı menkulleri hazineye geçmektedir. 1930 Ağrı ayaklanmasından sonra bu kanuna dayanılarak Batı Anadoluya nakledilenlerin sayısını bilmiyoruz. 1934 yılında çıkartılan 2510 sayılı yasa ile Hükümetin bu konudaki yetkileri daha geniş hale getirilmiştir. Bu kanun Hükümetçe yapılacak bir programa göre Türk kültürüne bağlılık açısından nüfusun mekansal yayılımının düzeltilmesi görevini Dahiliye Vekaletine vermiştir. Bu programda Türkiye iç iskan politikası açısından üç bölgeye ayrılacaktır. Birincisi Türk kültürlü nüfus yoğunluğunun artırılması istenilen yörelerdir. Bu bölgeler Doğu ve Güney Doğu Anadolu'da anadili kürtçe olan nüfusun bulunduğu alanlar olacaktır. Bu yörelere Osmanlı İmparatorluğu'nun eski eyaletlerinden gelmekte olan ya da gelmiş ama iskan yardımı almamış Türk

göçmenlerin yerleştirilmesi düşünülmektedir. İkinci bölge Türk kültürünü benimsemesi istenilen grupların iskan edileceği bölgeler olacaktır. Üçüncü tür bölgeler sağlık, ekonomik, güvenlik, kültürel ve askeri nedenlerle boşaltılması ve yerleşmenin yasaklanması gereken alanlardır. Bu alanlardaki nüfusun Türk kültürüne bağlılıklarına göre birinci ya da ikinci tür bölgelere yerleştirilmesi ön görülmüştür.

2510 sayılı iç iskan kanunu 18. yüzyıldan beri sürdürülen konar-göçer aşiretlerin iskanı sürecini sürdüren hükümlere de sahiptir. Ama bu kanun aşiretlerin yalnız yerleşik hale getirilmesiyle yetinmemekte aşiret içindeki güç yapısını kırmak istemektedir. Aşiretin hükmü şahsiyetini tanımamakta, kanunun neşrinden önce aşiret ya da aşiret reislerine tanınmış mülkiyet haklarını geçersiz saymaktadır. Aşiret reislerini başka yerlere nakletmede Dahiliye Vekaleti yetkili kılınıyordu. Bu yaşadıkları yerler değiştirilenlerden ihtiyacı olanlara dış göçmenlere verilen ölçülerde ev ve toprak verilmesi, ihtiyacı olmayanlara da imkan olan yerlerde toprak, ev yeri, bağ ve bahçe verilmesi ön görülmüştür.[17]

Bu kanunun ulus-devletin oluşumu sırasında çıkmış olması hükümete çok radikal yetkiler verilmesine neden olmuştur. Bu kanunun uygulanmasına göre Tunceli, Erzincan, Bitlis, Siirt, Van, Bingöl, Diyarbakır, Ağrı, Muş, Erzurum, Elazığ, Kars, Malatya, Mardin, Çoruh illerinden 5.074 hanede 25.831 nüfus Batı Anadolu'ya naklolunmuştur. Türkiye'nin tek parti rejimine son vererek çok partili demokratik rejime geçmesi üzerine 1947 yılında çıkarılan 5098 sayılı kanunla bu nakledilen kişilerin nakledildikleri yerde oturma zorunluğu kaldırılmıştır. Bunun üzerine 4.128 hanede 22.516 kişi Doğu Anadolu'daki eski yerlerine dönmüştür. 1948 yılında çıkarılan 5227 sayılı yasa ile muhtaç durumda olanlara eski yerlerine dönmeleri halinde batıda verilen iskan hakları tanınınca 917 hanede 4607 nüfus daha Doğu Anadolu'ya dönmüştür. 5826 sayılı yasa ile de Tunceli, Van, Siirt, Bitlis, Ağrı ve Kars'da yasak bölge ilan edilen yerler de yerleşme için serbest bırakılmış ve tapuya bağlı olarak Devlete geçmiş olan taşınmazlar eski sahiplerine geri verilmiştir.[18]

VII. 1950'DEN GÜNÜMÜZE YENİDEN İSKAN SORUNUNUN GELİŞİMİ

Bu dönemin iskan sorunlarını bir önceki dönemden ayıran iki temel özellik olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi devletin niteliğindeki değişmedir. Zaman zaman askeri müdahaleler de olsa demokratik siyasal süreç işlemiştir. Bunun paralelinde refah devleti anlayışı girmiştir. Devlet artık nüfus yer değiştirmelerinin gerekçesini kaldırma ve halkın refahıyla temellendirmek durumundadır. Ayrıca bu yer değiştirmelerde kişinin seçmelerini de göz önünde tutmak zorunluğunu hissetmektedir. İkincisi ise bu dönemde Türkiye'nin kentleşmesinin hızlanması ve nüfus yer değiştirmelerinde kentlere iskanın öneminin artmasıdır. Kırsal alanda yeniden iskan edilmek isteyen kesimler için yeniden kırsal alana iskan edilmek tek seçenek olmaktan çıkmış, kentlere iskan istenilen bir seçenek haline gelmiştir.

Bu dönemde üç tür yeniden yerleştirme sorunu ile karşılaşılmıştır. Bunlar-

dan birincisi Türkiye dışındaki Türklerin 19. yüzyıldan beri süregelmekte olan göçleridir. İkincisi Türkiye'nin ekonomik kalkınma kararları ya da planları sonucu doğan zorunlu yer değiştirmelerdir. Üçüncüsü ise doğal afetlerin zararlarından kaçınabilmek için gerçekleştirilen yer değiştirmelerdir. Bunları sırayla ele alalım.

1950-1970 yılları arasında Türkiye 372.450 göçmen aldı. Bunların Bulgaristan'dan olan 154.000'ni ve Türkistandan olan 1.900 kadarı devletin iskan yükümlülüğü olan göçmenlerdi diğerleri serbest göçmenlerdi. Balkan ülkelerinden olan bu göçlerin 280'i Romanya'dan geliyordu ki bu yöreden olan göçlerin artık durmuş olduğunu gösteriyordu. Yunanistan'dan 1950-1960 döneminde 16.085, 1961-1970 döneminde 712 serbest göçmen geldi. Bu sayılar da bize bir yavaşlamayı belirtiyor. 1950-1970 arasında Yugoslavya'dan gelen göçmenlerin sayısı 182.000'dir. Yugoslavya'dan gelen göçmenler 1953 yılında Balkan Paktı yapılması üzerine, Yugoslavya'nın göç etmek isteyenlere izin vermesiyle başlamış 1960 yılına kadar yoğun olarak sürmüş sonra yavaşlamıştır. Türkistanlı 1.900 kadar göçmenin büyük kısmı 1952-1953 yılları arasında gelmiştir.

1971-1986 yılları arasında gelen 127.249 göçmenin 113.584'dü Bulgaristan'dan gelmiştir. Yugoslavya'dan gelen göçmen sayısı 4.314 olmuştur. Afganistan'a Sovyetler Birliği'nin müdahalesi sonrasında Türkiye 1982 yılında Türk kökenli 4.000 kadar Afgan göçmenini kabul etmiştir. Bu dönemde Romanya, Yunanistan ve Türkistan'dan gelenlerin sayısı ise 100'ler mertebesinde kalmıştır.[19]

1950 sonrasında Türkiye'nin dış göçmenlerin yerleştirilmesi bakımından karşılaştığı en zor sorunlar Bulgaristanla ilişkilerinde ortaya çıkmıştır. 10 Ağustos 1950'de Bulgaristan verdiği bir nota ile Türkiye'de 1925 yılı anlaşması kapsamında 3 ayda 250.000 Türk göçmenini kabul etmesini istemiştir. Türkiye Bulgaristan'ın Türk olmayanları da göndermesi üzerine 15.000 kişinin girmesinden sonra 7 Ekim 1950'de sınırlarını kapamıştır. 8 Kasım 1950'de Bulgaristanla yapılan yeni bir anlaşmada Bulgaristan'ın Türkiye'nin vize vermediği kimseleri göndermeyeceğini kabul etmesi üzerine sınır yeniden açılmıştır. Türkiye 8 Kasım 1951'de sınırını yine aynı nedenle kapamıştır. 1950 yılında 52.000, 1951 yılında 102.000 göçmen gelmiştir. Bunları iskan etme sorumluluğu devlet tarafından yüklenilmiştir.[20]

Devlet bu sorumluluğunu oluşturduğu yeni bir kurumu eliyle yerine getirecektir. 20 Mart 1950'de çıkartılan 5613 sayılı yasa ile, Çiftçiyi Topraklandırma Kanununu uygulamak için Tarım Bakanlığına bağlı olarak kurulan Toprak İşleri Genel Müdürlüğü ile Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığına bağlı İskan Genel Müdürlüğü bir araya getirilerek Başbakanlığa bağlı Toprak ve İskan Genel Müdürlüğü kurulmuştu. İşte göçmenlerin yerleştirilmesi bu yeni genel müdürlükçe gerçekleştirildi.

Devlet göçmenlere kentte ve köyde iskan edileceğine göre farklı nitelikte bir ev ayrıca köyde iskan edileceklere toprak, çeki hayvanı, üretim araçları kentte iskan edileceklere iş kurabilmeleri için belirli bir para vermiştir. Gelen göçmen-

lerin 20.000'ni Trakyaya, 40.000'ni Orta Anadolu'ya, 50.000'ni Ege bölgesine, 15.000'ni Adanaya, 5.000'ni Samsuna yerleştirilmiştir. Bu göçmenlerin bir kısmı varolan köyler çevresine yerleştirilmiş 13 tane de yeni köy kurulmuştur. İskan edilenlerin yaklaşık olarak 110.000'ni çiftçi 40.000'ni esnaf ve sanatkar olarak ayrılmıştı. Bu ayırım kırsal ve kentsel yerleşme ayrımını da karşılıyordu. Kırsal kesimde yerleşenler için Toprak İskan Genel Müdürlüğü geçmişteki deneylerine dayanarak toprak dağılımı normlarını artırdıysa da gerçekte dağıtılan toprak bulunabilenler oldu. Ortalama aile başına 51,5 dekar toprak verildi. Bu topraklar ancak 25 yıl sonra satılabilecekti. Göçmenlerin bir kesimi devletçe ön görülen yerlerde kalmadılar. Örneğin başlangıçta İstanbul'da 222 ailenin oturması ön görülmüştü. İstanbul'da 6.553 aile toplandı. Devlet bunlardan 3.787'sine İstanbul'da iskan sağlamak durumunda kaldı. Bunlardan 2.034'ü Taşlıtarla'da yapılan evlere yerleştirildiler. Bu mahalle daha sonra da Yugoslavya'dan gelen göçmenleri çevresine çekerek tam bir göçmen semti haline geldi. Bu göçmen nüfus 1950 sonrasında Türkiye'nin sanayileşmesinde ucuz emek kaynağı oluşturdu. Tekstil vb. sanayilere işgücü sağladı. Bu göçmenlerden İstanbul'da Taşlıtarla, Bursa'da Hürriyet mahallelerine yerleştirilenler üzerinde yapılan bir araştırma göçmenlerin genellikle ekonomik yaşamla bütünleşmesinin başarılı olduğunu, toplumla kaynaşmasının daha geriden geldiğini ortaya koyuyordu.[21]

Bulgaristan'dan gelen göçmenlerin sayısı 1951 yılındaki sınırların kapanmasından sonra 1968 yılında yapılan anlaşmaya kadar çok düşük düzeyde kalmıştır. Bu anlaşmadan sonra 1969 ile 1978 yılları arasında 116.204 göçmen gelmiştir. Bundan sonra 1989 yılına kadar göçmen sayısı yine çok küçük olmuştur. 1989'da Bulgaristan yeniden bir kriz yaratarak 300.000'den fazla Türkün çok kısa süre içinde Türkiye'ye gönderilmesi sağlamıştır. Bunun üzerine Türkiye yeniden sınırlarını kapamak zorunda kalmıştır. Bu göçler serbest göç olduğu ve devlet iskan sorumluluğunu yükümlenmediğinden göçmenlerin 50.000'nden fazlası iş bulamayarak Bulgaristan'a geri dönmüşlerdir.

1950 sonrasının en önemli iç iskan sorunu büyük barajların yapılmaya başlamasıyla ortaya çıktı. 1955 yılında çıkarılan 6541 sayılı yasa ile Seyhan, Sarıyar, Demirköprü, Hirfanlı gibi büyük barajların göl sahalarında kalan köylerin nakledilmesi bir düzene bağlanmıştır. Bu kanunun uygulaması 1965 yılına kadar sürmüştür. Bu yılda Keban barajının yapımı gündeme gelmiştir. Bu barajın göl sahası içinde 126 köy (212 yerleşim yeri) kalıyordu. Bu nedenle 20.000 nüfusun yerinin değiştirilmesi gerekiyor, 10.000 kişi de kısmen etkileniyordu. Bu çapta bir iskanın 6541 sayılı yasaya göre gerçekleştirilmesi devlete çok büyük bir mali yük getirecekti. Sorunun büyüklüğü karşısında 16 Temmuz 1970'de 1306 sayılı yasa çıkarıldı. 6541 sayılı yasa kaldırıldı. Yeni yasa 2510 sayılı İskan Yasası'na ekler yaparak soruna çözüm bulmaya çalışıyordu. Bu iskan sorununa eskisinden farklı bir bakış açısı getiriyordu. Bu farklılıklardan birincisi iskan sorununun devlet tarafından yapılan hibelerle çözümlenmesinin terk edilmesiydi bunun yerine bir fona dayalı olarak uzun vadeli bir borçlanma yolu ge-

tiriliyordu. İkincisi iskanda tarım dışı sektörlere öncelik verilmesiydi. Bu kişiler bölge planlarının ön gördüğü sektörlere yöneltilecekti. Üçüncüsü ise uygulama alanının sadece barajlarla ilgili olmaktan çıkarak tüm devletin yatırım faaliyetlerini kapsar hale gelmesiydi. Hükümetçe vücuda getirilecek baraj, fabrika, ekonomik ve savunma ile ilgili diğer tesislerin inşası, tarih ve tabiat varlıklarının korunması amacıyla yapılan kamulaştırmalar veya özel kanunların uygulanması sebebiyle taşınmaz malları kamulaştırılanlardan yerlerini terk etmek zorunda olanlarla taşınmaz malı olmayıp ama üç yıl önce kamulaştırma alanına yerleşmiş olanlara uygulanacaktı. Dördüncüsü ise bu uygulamanın isteğe bağlı olmasıydı. İstemeyenler mallarının karşılığını istimlak bedeli olarak alacaklardı. Toplumun karmaşıklaşmasına bağlı olarak iskan sorununun çözümü de karmaşıklaşıyordu. Keban barajı iskanı bu yasal çerçeve içinde yapıldı. Bu formülasyon içinde yer değiştirenlerin ekonomiye yeniden sağlıklı entegrasyonunun sağlanması yanısıra ilginç bir başka sorun ortaya çıktı. İskan istemeyip istimlak paralarını alma yolunu seçenlerin elinde büyük kaynaklar toplandı. Bu kaynakların gösterişçi tüketime değil bölgesel ekonomiye yararlı üretici yatırımlara yöneltilmesi plancıların sınırlı ölçüde başarıya ulaşabildiği çabalardan biri oldu.[22]

Bu yasanın uygulanmasıyla ne kadar nüfusun yer değiştirdiği hakkında istatistiki bilgiye sahip değiliz. Yalnız Keban barajı dışında 1970 yılında inşaatı devam eden ve tamamlanmış 38 baraj nedeniyle 167 köyde 3053 hanenin istimlak edildiğini biliyoruz.

Kalkınma planlamasının kurumsallaşması üzerine pratikte uygulanamamış olmasına karşın nüfusun kırsal nüfus dağılımının rasyonelleştirilmesi konusunda da bazı projeler hazırlanmıştır. Bunlardan en iddialılarından biri yerinde kalkındırılması olanağı olmayan orman köylerinin nakledilmesidir. Yapılan planlama çalışmaları sonucunda 13.270 orman köyünden 2.352'sinin yerinde kalkındırılması olanaksız görülmüştür. 6831 sayılı Orman Kanunu bunların yerlerinin değiştirilmesine olanak vermektedir. Benzer biçimde 6829 sayılı kaçakçılığın önlenmesi konusundaki yasa da kaçakçı köylerinin yerlerinin değiştirilmesi konusunda hükümete yetki vermektedir. Her iki konuda da yapılan uygulamalar sınırlı kalmıştır. Bunlar arasında Doğu Karadeniz'de Çaykara yöresindeki orman içi köylerinden değişik yörelere yapılan iskan sayılabilir. Buradan 1960'lı yılların ortalarında Van'ın Özalp ilçesine nüfus nakledilerek kurulan Emek ve Dönerdere köyleri çevresiyle uyum sorunları olsa da, Türkiye'nin kooperatifçilik bakımından en başarılı örnekleri arasına girmiştir. Aynı yıllarda İmroz ve Bozcaada'daki Türk nüfus oranını artırmak için Çaykara'dan nüfus nakledilmiştir. 1960'lı yılların ortalarında yapılan köy envanter etüdleri sonucunda Türkiye'de yaşamlarını göçer olarak sürdüren 7.898 ailenin nüfusu 53.711 olduğu saptanmış ve bunların yerleştirilmesi planlanmış ve kısmen de uygulanmıştır. 1960-1980 yılları arasında 1.500 kadar göçer ailesi 16 yerleşmeye yerleştirilmişlerdir.[23]

Bu dönemin nüfus yer değiştirmeleriyle ilgili bir başka kurumsallaşması, 1959 yılında 7269 sayılı Afetler yasasının çıkarılması ve 1965 yılında Afetler Genel

Müdürlüğünün kurulması olmuştur. 1959 yılına kadar her doğal afet olduğunda ya da olabilecek bir doğal afetin etkilerini azaltacak her önlem için ayrı bir yasa çıkarılıyordu. Bu tarihten sonra devletin sürekli bir görevi haline geldi. Devlet, deprem, heyelan, yangın, su baskını, kaya düşmesi, çığ ve benzeri afetlerde zarar gören ve zarar görmesi olasılıklı yerlerde önlem alacaktı. Bu önlemler ise çoğu kez bu alanlardaki nüfusun yeni bir yere yerleştirilmesi biçiminde oluyordu. Ama bu yer değiştirmeler genellikle kısa uzaklıklar içinde gerçekleşmektedir. Bu bakımdan ekonomik ve sosyal uyum sorunları çıkarmamaktadır. Ama bazen bunları kısa uzaklıklar içinde çözmek olanağı bulunmamakta daha uzaklara iskan etmek gerekmektedir. Örneğin 1929 senesinde Of ve Sürmene'de sel ve heyelan afetiyle karşılaşan 2.000 hanedeki 12.000 nüfus 1953 yılı sonrasında Maçka ve Bayburt ilçelerine yerleştirilmiştir.[24]

VIII. SONUÇLANDIRIRKEN

Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik döneminden günümüze kadar olan dört yüzyıllık süre içinde zorunlu nüfus yer değiştirmelerini gördük. Bu kuş bakışı ele alış genellikle bu yazının başında konulan varsayımı desteklemektedir. Zaman içinde devletin niteliğindeki gelişmelere göre bu yer değiştirmelerin meşruiyet dayanakları ve insan haklarının kapsamı değişmekte ve buna bağlı olarak zorunlu nüfus yer değiştirmelerinin kurumsallaşması ve biçimleri yeniden oluşmaktadır.

Ama bu uzunca öykü bize başka genellemeler yapmak olanağını da vermektedir. Bunlardan birincisi zorunlu nüfus yer değiştirmelerinin hem yerleri değiştirilenlerin taşıdıkları psikolojik ve ekonomik yük açısından çok sancılı olması hem de bunu gerçekleştiren devlete getirdiği sorumluluğun ve ekonomik pahanın ağırlığı nedeniyle genellikle başvurulmak istenilmeyen bir politika aracı olmasıdır. Bu aracın büyük ölçekli kullanılmaları ancak büyük siyasal krizler, savaşlar, ayaklanmalar vb. nedenlere bağlı kalmıştır. Bu yer değiştirmelerin hem gerekçesini sağlayan hem de yükünü taşınır kılan ulusalcılık ideolojisi olmuştur denilebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı Balkanlaşma süreci beraberinde zorunlu nüfus yer değiştirmeleriyle etnik ve kültürel açıdan bir homojenleşmeyi de getirmiştir. Bu saptama beraberinde bir soruyu getiriyor. Bu bir çözüm olmuş mudur? Bu soruya kanımca ancak koşullu bir yanıt verilebilir. Ulusalcılık ideolojisinin hakim olduğu dönemlerde bir nesil çok büyük pahalar taşımış olsa da uzun erimde bir çözüm olmuştur denilebilir. Lübnan'da günümüzde yaşanmakta olan olaylar o dönemlerde Büyük Güçlerce ortaya konulan diğer çözüm yollarının yaşanacak acıların sadece zamanını ertelediği sonucuna varmamızı sağlayabilir. Eğer ulusalcılık ideolojisinin aşınıp gücünü kaybettiği bir döneme ulaşırsak o dönemde ulaşacağımız değerlendirme ise bizi kaybolan kültürel çeşitlik ve yaratıcılık olanakları sonucuna götürebilir.

Bu çalışma sırasında dikkatimi çeken ikinci özellik Türkiye açısından katılanların büyüklükleri göz önüne alınırsa çok önemli olan bu zorunlu yer değiştirme olgularından sonra bu grupların çevrelerine uyumları konusunda sosyolojik saha

araştırmalarının hemen hemen hiç yapılmamış olmasıdır. Özellikle 1963 sonrasında Almanya'ya olan işçi göçü sonrasında bu türde çok sayıda araştırma yapılmış olması bu eksikliği daha da belirginleştiriyor. Bu konuda araştırma yapılmamış olmasının değişik nedenlerinden söz edilebilir. Bu göçlerin önemli olduğu dönemde Türkiye'de sosyal bilimlerde saha araştırmasının henüz gelişmediği, Almanya'ya göç araştırmalarında olduğu gibi dış finansman kaynaklarının bulunmadığı ileri sürülebilir. Bütün bunlara rağmen yine de bu konuda devletin neden bilgilenmek istemediği sorusu önemini kaybetmemektedir. Bunun iki nedeninin olacağı düşünülebilir. Bunlardan birincisi gelen grupların büyük siyasal sorunlar çıkarmadan uyum sağlayabilmeleri, diğeri ise devletin bu konuda yeni harcamalar yapmaya hazır olmayışıdır. Zorunlu yer değiştirme olduktan sonra uyum piyasa koşullarına ve zamana bırakılmıştır. Ülkenin pek çok yerinde geri kalmışlığın sorunları sürerken bu grupların daha iyi uyumu için yapılacak fedakarlıkların eşitsizlikçi bir yanının bulunmasıdır.

Bu tartışma bizi böyle çalışmalar yapılsaydı karşılaşacağımız temel bir soruna getiriyor. Zorunlu olarak yer değiştiren bir nüfusun uyumunun başarısı nasıl değerlendirilecektir? Bu konuda belki de iki tür uyumdan söz etmek doğru olacaktır. Bunlardan biri ekonomik uyumdur. Bu konuda anlaşmak kolay. Yerleştirilen grubun yerleşilen yerde var olan ekonomik olanaklardan eşit olarak yararlanarak yerleşilen yerdeki sosyal tabakalaşmaya benzer bir tabakalaşmayı üretebilmesidir. Kuşkusuz bu çok kaba bir ölçüttür. Yerleşen ve yerli grupların benzer eğitim ve hüner kompozisyonlarına sahip olmasını varsayar. Eğer iki grup arasında bu bakımlardan farklılıklar varsa bu farklılıkları göz önüne almak gerekir. Daha karmaşık olanı ise kültürel ve sosyal açıdan uyumdur. Eğer bu soruyu 1930'lu yıllarda sorsaydık bu sorunun karşılığını asimilasyonun sağlanması diye verenlerin sayısı daha çok olurdu. Oysa günümüzün dünyasında bu sorunun karşılığını yeni gelen grubun ekonomik ayrıma uğramadan kendi kültürünü yeniden üretebilmesi olanak tanımlayanların sayısı belki de çoğunlukta olacaktır. Hangi yanıtın verileceği ulusalcılığın nasıl yorumlandığına ve bu değerlerin aşınıp aşınmadığına bağlı olacaktır.

Yine bu uyum bağlamında karşımıza bir başka ilginç sorun çıkmaktadır. O da aşiretlerin iskanı ile ilgilidir. Türkiye'de 18. yüzyıldan beri aşiretler iskan edilmiştir. Bunun ekonomiye ve güvenliğe ilişkin pek çok nedeni bulunabilir. Zaten bu gün ulaşılan yerleşme düzeni içinde yaşamlarını sürdürme olanakları kısıtlanmıştır. Kendileri yerleşmeyi istemektedirler. Sorunun bu tarafı açıktır. Ama aşiretler yerleştirilirken bir başka beklenti vardır. O da aşiretlerin kendi içindeki sosyal bağlarının çözülmesidir. Yerleşme sonrasında özellikle aşiret liderlerinin gücünün azalması, aşiret üyelerinin davranışlarında özgürleşmesi umulmaktadır. Örneğin siyasal seçmelerini aşiret olarak değil birey olarak yapması beklenmektedir. Türkiye'deki gözlemler bunun gerçekleşmediğini aşiretlerin ve liderlerinin bağımlılıkları yerleşik koşullarda da oldukça uzun süre yeniden üretebildiğini ortaya koymaktadır. Bu uyum başarılı mıdır, değil midir, ya da kimin açısından başarılıdır, kimin açısından başarılı değildir? Bu sorular bize uyum konusunda verilecek yargıların ne kadar güç olduğunu ortaya koyuyor. Sanı-

yorum ilk aşamada bize düşen rol yargılamak değil uyum süreçlerini anlamak olmalıdır.

---

[1] Ömer Lütfi Barkan: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, 11. cilt, No: 1-4, s.524-569, Ömer Lütfi Barkan: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, 13. cilt, No: 1-4, s.56-78, Ömer Lütfi Barkan: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, 15. cilt, No: 1-4 s.209-239, Ömer Lütfi Barkan: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I İstila Devirleri'nin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", **Vakıflar Dergisi**, Sayı 2, s.279-387.

[2] Cengiz Orhonlu: **Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskan Teşebbüsü**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1968. Yusuf Hallaçoğlu: **XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi**, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988. Necdet Tunçdilek: "Türkiye İskan Coğrafyası", **İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Yayınları**, İstanbul, 1967, s.20-25. Qavier De Planhon: "Georgraphy, Politics and Nomadism in Anatolia, Nomads and Nomadism in the Arid Zone", **International Social Science Journal**, Vol. 11, No: 4, s.525-532.

[3] Yücel Özkaya: "Osmanlı, İmparatorluğu'nda XVIII. Yüzyılda Göç Sorunu", **Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt. XIV, sayı 25, s.171-203.

[4] Faruk Kocacık: "Balkanlar'dan Anadolu'ya yönelik göçler (1878-1890)", **Osmanlı Araştırmaları**, Sayı I, İstanbul 1980, s.137-190. Faruk Kocacık: "XIX. Yüzyılda Göçmen Köylerine İlişkin Bazı Yapı Planları", **I.Ü.E.F. Tarih Dergisi** Sayı 32, Mart 1979, s.415-426. Stanford J. Shaw: "Ottoman Papulation Movements During Last Years of the Empire, 1885-1914: Some Preliminary Remarks", **Osmanlı Araştırmaları**, Sayı I, İstanbul 1980, s.191-205. Kemal H.Karpat: **Ottoman Population 1834-1914**, The University of Wisconsin Press, 1985, s.60-86. Bilal Şimşir: **Rumeli'den Türk Göçleri I**, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1970.

[05] Yusuf Hallaçoğlu: "Fırka-i İslahiye ve Yapmış Olduğu İskan", **İ.Ü.E.F. Tarih Dergisi**, Sayı 27, Mart 1973, s.1-20.

[6] Kemal H.Karpat: **A.g.e.**, s.63-65.

[7] Tevfik Çavdar: **Osmanlıların Yarı Sömürge Oluşu**, Ant Yayınları, İstanbul, 1970, s.45-49. Murat Özyüksel: **Osmanlı Alman İlişkilerinin Gelişim Sürecinde Anadolu Bağdat Demiryolları**, Araba Yayınları, İstanbul 1988, s.143, 183, 255.

[8] Tuncer Baykara: "XIX. Yüzyılda Urla Yarım Adası'nda Nüfus Hareketleri", Editörler: Osman Okyar ve Halil İnalcık: **Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi**, Ankara 1980, S.279-286.

[9] Justin McCarthy: **Muslims and Minorities**, New York University Press, New York, 1983, s.117-145.

[10] Huey Louis Konstanick: **Turkish Resettlement of Bulgarian Turks 1950-1953**, University of California Pres, Berkeley, 1957, s.89. **Başvekalet Toprak ve İskan İşleri Genel Müdürlüğü Çalışmaları**, Ankara, 1955, s.52.

[11] Hilmi Uran: Hatıralarım, Ankara, 1959, s.68-78. Yusuf Hikmet Bayur: **Türk İnkılabı Tarihi**, Cilt. II, Kasım III, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1983, s.252-262. **İskan Tarihi**, İstanbul, 1932, s.7.

[12] Huey Louis Kostanik: **A.g.e**, s.90. Salahi R.Sonyel: **The Ottoman Armenians**, K.Rüstem and Brother, London 1987, s.298-308.

[13] **İskan Tarihi**: s.18. Huey Louis Kostanik: **A.g.e**, s.93.

[14] Justin McCarty: "Foundations of the Turkish Republic, Social and Economic Foundations", **Middle Eastern Studies**, Volume 19, number 2, April 1983, s.139-151. **İstatistik Yıllığı 1940-1931**, s.62-64.

[15] Cevat Geray: **Türkiye'den ve Türkiye'ye Göçler ve Göçmenlerin İskanı 1923-1961**, Türkiye İktisadi Gelişmesi Araştırma Projesi, S.B.F. Maliye Enstitüsü, Ankara, 1962.

[16] Cevat Geray: **A.g.e**, s.6.

[17] İsmail Beşikçi: **Kürtlerin Mecburi İskanı**, Komal Yayınları, İstanbul, 1977. Bilal Şimşir: **İngiliz Belgeleriyle Kürt Sorunu 1924-1938**, Ankara, 1975.

[18] **Başvekalet Toprak ve İskan İşleri Genel Müdürlüğü Çalışmaları**, Ankara, 1955, s.108-109.

[19] Cevat geray: "Göçler Ülkesi Türkiye ve Son Göç Olayları", **Mülkiyeliler Birliği Dergisi**, Sayı

110, Ağustos 1989, s.5. **Türkiye İstatistik Yıllığı**, 1987, 1981, 1975. Sabahattin Zaim: "Son Yugoslav Muhacirleri Hakkında Rapor", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt. 19, No. 1-4, s.435-448.

[20] Huey Louis Kostanik: **A.g.e.**, s.107.

[21] Oğuz Arı: **Bulgaristanlı Göçmenlerin İntibakı**, ankara, 1960.

[22] Oya Silier: **Keban Köylerinde Sosyo Ekonomik Yapı ve Yeniden Yerleşim Sorunları**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 1976.

[23] **Köysel Alanda Fiziki Yerleşimin Düzenlenmesi ve Tarımsal İskan Projesi 1973-1977**, Toprak ve İskan Genel Müdürlüğü, Ankara 1971. Güven Gülöksüz: **The Beritan Nomads Over Time and The Problems of Their Settlement**, Unpublished Ph.D.Thesis, Middle East Technical University, Anakar, 1985, s.30'.

[24] **Toprak İskan Çalışmaları**, Ankara, 1955, s.109. **50 Yılda İmar ve Yerleşme 1923-1973**, İmar ve İskan Bakanlığı, Ankara, 1973, s.149-163.

Cinsiyet Konumu* ve Psikoloji: Eleştirel Bir İnceleme

*Güler Okman Fişek***

Son yıllarda psikolojinin çeşitli alanlarında en fazla incelenip eleştirilen konularından biri, bu bilim dalının cinsiyet konumu kavramını ele alışıyla ilgilidir. Çeşitli psikolojik yaklaşımların cinsiyet konumu kavramına ilişkin olarak eleştirilmesindeki ana tezi şöyle özetleyebiliriz: Gerek akademik psikolojinin uğraş alanlarında, gerekse psikolojiye dayanan tedavi amaçlı uygulamalarda cinsiyet konumu kavramı ve kadınlığın ele alınışı, ya sorunlu ve eksiktir ya da bu konular hiç ele alınmamıştır. Daha açık seçik bir deyişle psikoloji bazen cinsiyet konumuna kör, bazen de erkek-merkezci **(androcentric)** olabilmektedir ve bu durum düzeltilmelidir. Bu düşünceye göre, psikolojinin yeterince değinmediği nokta, cinsiyet konumunun bazı sosyo-kültürel yapılar çerçevesinde oluşturulmuş bir kavram olması ve bu kavramlaştırmanın temelinde kadın-erkek eşitsizliğinin yattığı gerçeğidir.[5, 13, 20]

Bu yazıda günümüz psikolojisinde egemen olan bazı kuramları, yukarıda sözünü ettiğim tez ışığında kısaca değerlendirip, psikolojinin bu durumunun nedenleri ve sonuçları hakkında bazı görüşler sunmaya çalışacağım. Ancak psikoloji gibi giderek çoğullaşan, çeşitlenen bir disiplinin tümünü içeren bir değerlendirme tek bir yazının kapsamını aşacağından, bu incelemede daha çok bazı kişilik ve gelişim kuramları ile psikoterapiye ilişkin yaklaşımlara değineceğim.

Bu incelemede ele alınan kuramlar kabaca ikiye ayrılabilir: Cinsiyet konumuna kör olan kuramlar ve erkek-merkezci kuramlar. Bunlardan birincisi kadın-erkek farklarına değinmeyip, prototip bir insan üzerinde çalışır. İkincisi ise varolan cinsiyet farklarını vurgulayıp, kadınları erkek psikolojisinin mercekleri ile inceleme eğilimindedir.

Bu ayrıma benzer bir sınıflandırma Hare-Mustin tarafından cinsiyet konumu

---

* Bu terim İngilizce'de "gender" sözcüğü karşılığında kullanılmaktadır.

** Boğaziçi Üniversitesi öğretim üyesi.

çalışmaları arasında önemli bir yeri olan yazısında yapılmıştır.[13] Hare-Mustin'e göre psikolojide cinsiyet konumu bağlamında iki tür yanlılık **(bias)** söz konusudur. Alfa yanlılığı iki grup arasındaki farkı abartmasıyla bu yazıda sözü edilen erkek-merkezciliğe benzer. Beta yanlılığı ise varolan farkları göz ardı eder; bu açıdan cinsiyet konumuna kör tanımına uyar.

CİNSİYET KONUMUNA KÖR KURAMLAR

Bu grupta davranışsal ve fenomenolojik kuramlar ile sistem kuramları yer alır. Bunları da cinsiyetler arasında varolan farklara değinmeyip, cinsiyeti olmayan prototip bir insan tanımlayan yaklaşımlar olarak görebiliriz. Bu kuramlar göreli olarak soyuttur ve psikolojik özellikleri tanımlayan içerik kategorileri pek yoktur. Psikolojik olguların içeriklerini değil, daha çok oluşum süreçlerini ele alırlar. Örneğin, bir insanın fiziksel ya da psikolojik özellikleri, bu özellikler arasındaki bağlantılar, farklı özellikler taşıyan kişiler arasındaki ilişkiler inceleme konusu olamaz. İlgi konusu tek bir bireyse o bireyin davranışlarının nasıl oluştuğu, hangi psikolojik süreçlerin o bireyin yaşantısını tanımladığı ele alınır. İlgi konusu insanlar arası ilişki ise, bu ilişkiyi oluşturan etkileşim süreçleri ele alınır, kişiler değil. Kısaca sorulan soru "ne" değil, "nasıl"dır; bu sorunun cevabı da bir süreç cevabı olmak zorundadır.

Çalışmalarının odağında tekil bir prototip birey oldukça, ya da genel ilkeler söz konusu oldukça bu yaklaşımlarda cinsiyet konumu açısından pek bir sorun gözlenmeyebilir. Ancak bu yaklaşım kişilik olgusuna, yani bireysel farklılıklar alanına girince sorun çıkar, çünkü bu olanda iki birey arasındaki fark nedir sorusu sorulur; farkların sergilendiği özelliklerin ne olduğu incelenmek durumundadır. İçerik kavramı olmayan kuramlar da bunu yapamazlar.

Davranışçılık akımı, adının da işaret ettiği gibi insanın davranışlarını nasıl edindiğini sorar. Belirli bir davranışa neden olan çevresel etkeni (uyaran) ve o davranışın (tepki) insanın repertuvarına yerleşmesini sağlayan etken (pekiştirici) arayarak, bu "nasıl" sorusunu cevaplandırmaya çalışır. Amacı, prototip bireyin davranışlarını belirleyen evrensel yasaları bulmak ve bu yasalar doğrultusunda öğrenme süreçlerinin niteliği, birbirleri ile ilişkileri, değişimlerini açıklayabilmektir. Öğrenme ya da davranış edinme süreçleri her birey için aynı temel yasalara uyar, farklı düzeyde öğrenmeler, belirleyici uyaran ve pekiştiricilerdeki farklara dayanır. Bu yaklaşım uyaran-tepki-pekiştirme zincirlerini, öğrenme süreçlerini, davranış değiştirme kurallarını araştırırken belirli bir içerikle, bu arada cinsiyetle de ilgilenmeyi gündeme getirmez.

Bu tür bir yaklaşım kendi içinde anlamlı ve tutarlıdır. Ancak farklı bireylerin neden farklı davrandıklarını açıklamakta kısır kalır. Bireysel farklılıklar en çok bir "pekiştirilme tarihçesi" kavramı ile açıklanmaya çalışılır, ancak bu kavramı da ampirik olarak değerlendirmek çok güçtür. Kuramda bireyin psikolojik yapısı ve özellikleri düzeyinde içerik kavramı olmadığı gibi, dış çevre yapılarını açıklığa kavuşturacak içerik kavramları da yoktur. Her ne kadar uyaran ve pekiştirme birer çevresel değişken iseler de, bunlar ancak yakın **(proximal)** çevre ile

ilgili olup, daha geniş çevresel yapıları içermezler.

Örneğin, bir sınıfta öğretmenden aynı ilgiyi (uyaranı) gören ve aynı şekilde ödüllendirilen eşit zekâda kız çocuk ile oğlan çocuk aynı düzeyde öğrenmeli ve performans göstermelidirler. Öğrenmemeleri durumunda, bunun içpsikolojik, ya da dış yapısal nedenlerini bu kuramla irdeleyemeyiz. Kuram dışına çıkıp, kız ve oğlan çocukların farklı performans göstermelerinin bireysel ya da toplumsal değerler açısından anlamını incelemek zorunda kalırız.

Aynı kısıtları, bireyi aşıp kişiler arası ilişkilere yönelince de görürüz. Örneğin, evlilik ilişkisinde oluşan beklentilerin sergilenmesindeki farkları sadece karşılıklı etki-tepki ve ödüllendirme ilişkileri olarak kavramlaştırmak bu konudaki bulguları açıklama konusunda kısır kalır. Bu konuyu bir örnekle açıklamak yerindedir sanırım. Notarius ve Pellegrini[21] sorunlu evli çiftlerin aynı duygusal gereksinimlerden yola çıkmalarına karşın, erkeklerin eşlerine karşı duyarsız davranması, kadınların da buna olumsuz tepki vermesi ve sonuçta ikisinin de doyumsuz olmasının yaygın bir bulgu olduğunu belirtirler. Bu durumun nedenini ararken, önce etkileşim ve pekiştirme zincirlerine, sonra bireysel kişilik özelliklerine ve hatta biyolojik farklara bile değinmek gereksinimini duyarlar. Cinsiyet konumunun eşler arasındaki güç farklarını betimleyen bir içerik kavramı olarak, karı-koca arasındaki davranış farklarına getirebileceği açıklayıca etkinlikten yararlanmazlar.

Fenomenolojik yaklaşımı genel bir tanım olarak kabul edersek, varoluşçu ve hümanist kuramları[19,24] bu gruba koyabiliriz. Burada da yaklaşım çok genel ve protetipsel bir soyutluktan, tekil bireyin somutluğuna atlayabilir. Bu kuramlara göre davranışı belirleyen etken bireyin kendini ve dünyasını nasıl algıladığıdır. Birey tekil bir bütün olarak ele alınır, onun yaşantısı, algıları ve yargıları sonucunda, davranışlarına ve yaşantısına nasıl yön verdiği incelenir, anlamaya çalışılır. Odak noktası, bireyin o anki yaşantısı, gözlemleri, duygularıdır.

Algıların ve anlık yaşantının nasıl yapılandığı, içeriği, algıların niteliğini belirlemekte rol alan bağlam koşulları sistematik olarak incelenmez. Bireyin psikolojik konumu ile sosyal konumu arasında olabilecek ilişkiler, bireyi toplumsal düzeyde tanımlayan, herhangi bir grubun üyesi yapan özellikleri arka planda kalır. Konumu ne olursa olsun önemli olan bireyin o anki yaşantısıdır ve o yaşantı süreci herkes için aynı özellikleri taşır. Sonuç olarak bir bireyi incelemekle her bireyi incelemek arasında pek bir fark kalmaz.

Varoluşçu felsefeyi benimseyen psikolojik yaklaşımlara göre, her birey potansiyel olarak özgürdür, özgürlüğünü kullanma biçiminden sorumludur.[19] Rogers'a göre doğuştan varolan bir kendini gerçekleştirme **(self actualization)** güdüsü vardır.[24] Çevresel koşullar çoğunlukla bu güdüye ket vurur, ancak birey kendi çabasıyla bilinçlenerek bu engelleri aşmak durumundadır. Özetle, konumu ne olursa olsun, birey kendi yaşamından sorumludur.

Tekil bireyler ve soyut prototiplerle çalışırken çok anlamlı gelen bu sözler cinsiyet konumu bağlamında bazı sakıncalara yol açabilir. Özgürlüğünü tam ola-

rak yaşamayan, kendini gerçekleştiremeyen kişi bu başarısızlığının nedenini ve çözümünü kendi içinde aramak durumundadır. Ancak bu kişi bir kadın olunca yaşanılan özgürlüğün, bazı maddi, sosyal, ailesel kısıtlamalara uğraması, bu kısıtlamaların bireysel olmayıp, sosyal yapı (ör. ataerkillik) dolayısıyla yaygın ve sistematik olması olasılığı, en azından bu etkenlerin kişinin durumuna katkıları göz önüne alınmazsa ortaya çıkan durum eksik ve haksız olacaktır.

Sistem kuramı, bireyi, giderek genişleyen halklardan oluşan bir bağlamlar dizisinin bir halkası olarak görür. Birey aynı zamanda hem çeşitli ögelerden (örneğin duygusal, bilişsel süreçler) oluşan bir sistemdir, hem de kendini aşan sistemlerin bir parçasıdır. Kısaca sistem kuramı bir bağlam bilinci içerir. Sistem kuramının psikolojide en çok kullanıldığı halka ise aile sistemidir.

Sistem kuramı özellikle statik içerikleri, örneğin kişilik özelliklerini yadsıyıp soyut ve içerik üstü bir yaklaşım olmayı yeğler. Önemli olan, ele alınan sistemi oluşturan elemanlar arasındaki sürekli yinelenen etkileşim süreçleridir. Tek yönlü neden-sonuç ilişkilerine bakılmaz, olgular arası nedenselliğin döngüsel olduğu vurgulanır **(circular causality)**. Sistemin parçaları arasındaki ilişkilerin birbirlerini tamamlayıcı **(complementary)** bir nitelik taşıdığı ileri sürülür. Bu ilişkilere ön yargısız ve tarafsız bir gözle bakılır **(neutrality)**.[12]

Örneğin, sistem yaklaşımının öncülerinden Jackson (karı-koca ilişkilerini statükocu beklentilerden kurtarmak için) evlilikte olası karşılıklı ödeşmeyi bir **"quid pro quo"** olarak tanımlayıp olayın döngüsel ve tarafsız niteliğini vurgular.[14] Eşler A ve B olarak tanımlanır, kadın ve erkek olarak hangisinin hangi adımı attığı önemli değildir; önemli olan döngüsel örüntü ve ilişkiyi tanımlayan kuralların oluşumudur.

Etkileşim süreçlerinin örüntüsü zaman içinde bir yapı oluşturur. Bu yapı tıpkı sinir sisteminin yapısı gibi, daha karmaşık elemanların daha basit elemanları içerdiği hiyerarşik bir düzen içinde gelişir. Aile sisteminde önemli olan hiyerarşi boyutu yaş ya da kuşak farkıdır; cinsiyet farkından kaynaklanan bir hiyerarşiden söz edilmez.[8, 11, 28]

Soyutta anlamlı olan sibernetik kavramlar, yüzeyde bireyi ve aile ilişkilerini normatif cinsiyetçi **(sexist)** beklentilerin cenderesinden kurtarıyormuş gibi görünür. Ancak aile sisteminde varolan hiyerarşileri kavramsal olarak yoketmek, gerçekten yoketmek anlamına gelmez. Örneğin, aile içi ilişkilerde suçluluk atıflarını ortadan kaldırmayı amaçlayan sistem ilkelerine göre "kadın dırdır eder-erkek döver-kadın dırdır eder..." döngüsündeki davranışlar eşdeğerlik kazanır; ancak dövmekle dırdır etmenin eşit ağırlıklı davranışlar olduğunu söylemek zordur. Keza babanın kızıyla cinsel ilişkiye girmesi durumunda annenin olası suskunluğu ile babanın güç kullanımı eşit ağırlıkta olamaz.[12]

Özet olarak tıpkı davranışçı yaklaşımda olduğu gibi, soyutta anlamlı sibernetik özellikler olan döngüsellik, tarafsızlık ve tamamlayıcılık kavramları, cinsiyet konumu hiyerarşisi ile birlikte ele alınmayınca, insan ilişkilerini açıklamakta yetersizdir. Kadın ve erkekleri ayırdeden güç farklarını, eşitsizlikleri, bunların te-

melinde yatan sosyal sistem yapısını ve bu olguların aile ilişkileri üzerindeki olası etkilerini irdeleyemez.[11, 12, 18] Temel varsayımları nedeniyle güç farklarından doğan eşitsizliğin ilişki kurallarının oluşumuna sistematik bir yanlılık getirebileceğini göremez.

NEDENLER VE SONUÇLAR

Yukarıda kısaca belirtilen sorunun bir nedenini psikolojinin bilimsel bir disiplin olarak kökeninde aramak gerekir. Akademik psikolojinin kökenini bir ölçüde felsefe ve fizyoloji alanlarında bulabiliriz. Bu disiplinlerin psikolojiye dönüşen kısımlarının özelliği bireyle ilgilenmeleri idi. Psikoloji zaman içinde bu disiplinlerden ayrışarak 19. yüzyılın bilim anlayışına uygun positivist bir ampirikle bireyi inceleyen bir disiplin olarak belirginleşti.

Psikoloji bir bilim dalı olarak ortaya çıkarken bir temel varsayım oluşturmuştur: Bu bilim dalının amacı davranışsal ve psikolojik olguları belirleyen evrensel yasaları ortaya çıkarmaktır.[15] Diğer bir deyişle, psikolojinin amacı, herkes için geçerli olan bilgileri üretmektir. Yani ortada prototip bir birey vardır ve o bireyin işleyişini belirleyen yasalar tüm bireyleri anlamamıza yetecektir. Gerçi bireysel farklılıkları önemseyen yaklaşımlar bu varsayımı kabul etmezler; ancak içerikten çok süreçleri tanımlayan yaklaşımlar evrensellik iddiasındadırlar.

Yukarıda sözü edilen soyutluğun, içeriksizliğin, prototiplerle uğraşmanın sonucunu iki kısımda ele alabiliriz. Bu yaklaşımlar cinsiyet konumuna kör oldukları kadar çevresel ve tarihsel bağlamdan da kopuk oluşmuşlardır ki, bu bir yerde paradoksal bir sonuçtur. Şöyle ki, davranış ve sistem yaklaşımları, içsel-çevresel etmenlerin önemini irdeleyen tartışmalarda çevreyi vurgulayan yaklaşımlardır. Ancak çevre ögeleri davranışçılar tarafından uyaran olarak tanımlanmakla kalır. Örneğin, çocuğun davranışı için anne ve baba birer uyaran ise, bu uyaranlar arasındaki statü farkının bilgi değeri, hatta uyaran değeri, anlamı nedir diye bakılmaz. Aynı şekilde sistem yaklaşımı sistem elemanlarının süreçsel ilişkilerine bakarken sistemlerin bireyler için taşıdıkları bilgi değerlerine bakmaz. O anda ilgilendiği sistem ile onu içine alan diğer sistemler arasındaki ilişkilere sistematik olarak değinmez. Diğer bir deyişle, birey-aile-çevre sistemlerinin etkileşimine bakarken, sosyal yapı değişkenlerine ve bunların diğer değişkenlere yüklediği anlamlara değinilmez.

Tarihsel kopukluğa değinmeye ise gerek bile yok, çünkü tüm sözü edilen yaklaşımlar geçmişle ilgilenmeyi gereksiz bulurlar. Geçmiş, ancak bugün işlerliği varsa anlamlıdır. Bireyin pekiştirilme tarihçesinin önemini vurgulayan davranışçılar bile, işlevsel olarak ancak güncel pekiştiricilerle ilgilenirler. Ayrıca burada sözü geçen geçmiş, bireysel geçmiştir, geniş anlamda tarihsel bağlam odak dışı kalır. Durum bu olunca, bugün ele aldıkları olguların tarih boyunca oluşmuş özellikleri, en azından kolaylıkla belirlenemez hale gelir.

Özet olarak bireyi dar anlamda tanımlayan yaklaşımların cinsiyet konumu açısından önemli bir sonucu şu olmuştur: Cinsiyet konumu kavramı fiziksel bir ay-

rım etmeni olarak ele alınsa da, psikoloji açısından daha önemli olduğunu düşündüğümüz özellikleri ile ele alınmaz. O da cinsiyet konumunun bir sosyokültürel kategori olma niteliğidir.[5] Bu nitelik görülmedikçe bu yaklaşımlar cinsiyetler arası güç farklarını ve yapısal hiyerarşileri ele alamazlar ve bu kavramların işlerlik kazandığı olguları açıklamakta kısıtlı kalırlar.

ERKEK-MERKEZCİ KURAMLAR

Kadın ve erkek psikolojisindeki farkları göz ardı etmeyen, ancak bu farkları yansızca incelemeyen yaklaşımlar bu gruba girerler. Bu yaklaşımlar genellikle ele aldıkları içerikleri sadece erkek açısından inceleme, bulgularını kadınlara uygulama, çıkan dengesiz sonuçları da kadın ve erkeklerin esas doğasıymış gibi sunma eğilimindedirler.

Psikanalitik kuram bu yaklaşımın en görkemli örneğini oluşturur. Bireyler arası farkları göz ardı etmez, bilakis ilgisini bu farklar ve onların oluşumu üzerinde odaklaştırır; ve en temel farkı da cinsiyetler arasındaki fark olarak görür. Klasik psikanalize göre "anatomi kaderdir", bireyin kadın ya da erkek doğması onun kişiliğinin, gelişiminin, ahlakının niteliklerini belirler.

Bu yaklaşımın etkisi çok kapsamlı olduğu için biraz ayrıntıya gireceğim. Başlangıçta kız ve erkek çocuk aktif ve alıcı bir sevgiyle anneye bağlı olup onunla özdeşleşmişlerdir. Yol ayrımı falik dönemde başlar. Kısacası, oğlan babasının hışmından korktuğu için annesine olan bencil sevgisini bilinç dışına bastırır ve babası ile özdeşleşir. Babasının davranışına yansıyan toplumun ahlaki değerlerine korku ve bastırmasının itici gücüyle sıkı sıkı sarılır.

Kız çocuğu ise bu dönemde farkına vardığı falik eksikliği için annesini suçlar ve sevgisini babasına yöneltir; eksikliğini babasından bir çocuk peydah ederek gidermek hülyasına kapılır. Ancak annesinin hışmından korktuğu için bu isteklerini bastırır; ileride babası gibi birini bularak kendini tamamlamak yönünde pasif bir beklenti geliştirir, annesiyle varolan özdeşleşmesini sürdürür. Anne-kız özdeşleşmesindeki süreklilik, hadım edilme korkusunun olmaması, dolayısıyla bastırmanın erkekteki kadar mutlak olmaması, kızın ahlak kurallarını benimsemesinin de erkeğinki kadar mutlak olmaması sonucunu doğurur. Sonuçta kızın süper-egosu erkeğinkinden zayıf olur.[9]

Eksikliğine ve sosyal konumuna direnen kız, ailesinin ve toplumun kısıtlamalarıyla karşı karşıya kalır ve direnişi erkeksi protesto **(masculine protest)** olarak tanımlanır. Bu çevresel kısıtlamalar sonucunda ufukları daralan kız kendini yetersiz ve eksik hissetmekle kalmaz, gerçekten bilişsel gelişim açısından yetersizleşir de.

Sonuçta bu dönem kapandığında, şöyle bir durum söz konusudur: Kadın psikolojisi engellenmiş bir erkek psikolojisidir; kadın sadece yetersiz ve eksik hissetmez, yetersiz ve eksiktir; kadının süper-egosu erkeğinkinden zayıftır; kadın aktif eylemi pasif beklenti uğruna yadsımıştır.[9]

Anatomi kader olunca, psikolojik kavramlar insanlığın yarısı ile ilgili olarak geliştirilip diğer yarısına uygulanınca, bulunan farklar ise bireylerin esas doğasına atfedilince varılacak sonuç doğal olarak yanlıdır. Örneğin Erikson bir yandan Freud'u kadınlara haksızlık etmekle suçlarken, öte yandan kadınların erkeklerden eksik değil, erkeklerde olmayan bir iç-bedensel-alana sahip oldukları için farklı ve duygusal bakım gibi konularda erkeklere göre üstün olduklarını savunabilmiştir.[7]

Psikolojik gelişim kuramlarını bir bütün olarak bu yazıda incelemek olanaksız. Ancak çoğu gelişim kuramında yer alan bazı varsayımlar konumuz açısından anlamlı olduğu için bazı noktalara kısaca değinmek yararlı olur kanısındayım. Soru şu: Gelişmişliğin, olgunluğun ölçütü ya da tanımı nedir? Gelişimi tek yönlü, tek uçlu bir süreç olarak ele alan farklı gelişim kuramları bu soruya benzer yanıtlar verir. Örneğin, kişilik gelişiminin ereği Jung için "bireyselleşme", Rogers ve Maslow'a göre "kendini gerçekleştirme", Bowen'a göre "ayrışım"dır. Piaget ve Kohlberg bilişsel gelişimin doruk noktası olarak soyut düşünce ve muhakeme-yürütme kapasitesini vurgularlar.[11, 13, 17] Kendisi çok iyi tanınmasa bile pekçok gelişim psikoloğu yetiştirmiş olan Werner de "ayrışım" kavramını gelişimin en temel ilkesi olarak kabul eder.[2]

Buradaki sorunu şöyle dile getirebiliriz: Bu özellikler tüm insanlık için erek olarak sunulur; ancak bu özellikleri içeren konuma bir toplumdaki her bireyin ulaşması olası mıdır? Bireyin kişisel sınırlarını aşan kısıtlar (örneğin, toplumsal değerler) bu özellikleri bazı bireyler için uygun görmüyorsa, o bireyler eksik ya da gelişmemiş olarak mı tanımlanacaklardır? Nitekim bu hipotezlerden kaynaklanan ampirik çalışmalarda kadınlar genellikle erkeklere göre yetersiz bulunurlar.

Bu olgudaki önyargı payını belirginleştirmek için, klasik bir cinsiyet rolleri çalışmasının sonuçlarını aktarmak yeter kanısındayım. Broverman ve arkadaşları ruh sağlığı uzmanlarından, ruhsal bakımdan sağlıklı ve olgun bir erkeğin, bir kadını ve cinsiyeti belirtilmemiş bir yetişkini tanımlamalarını istemişlerdi.[3] Olgun erkek ve olgun kadın tanımları, stereotipik cinsel rol beklentileri doğrultusunda farklılaşmış olarak bulundu. Buna ek olan bulgu ise olgun yetişkin portresinden farklı olduğu idi. Sonuçta ruh sağlığı uzmanlarının gözünde bile, olgun erkek olgun insanla eşdeğer olabilir ama kadın, hem kadın hem olgun insan olamaz gibi bir kanı söz konusu olmuştu.

Görülüyor ki, kimi gelişim kuramları cinsiyet farklarını bir öz-doğa farkı olarak ele almakta, ancak temel kavramlarını da toplumsal değerlerce sadece bir cinse atfedilen özelliklerden oluşturmaktadırlar. Sonuçta, toplumun bir yarısının diğer yarısından eksik, ya da daha az gelişmiş bulunması doğal sayılmalıdır, çünkü kuramlarda bulguları başka türlü değerlendirmeye yol açacak toplumsal yapı değişkenleri bulunmamaktadır.

NEDENLER VE SONUÇLAR

Erkek-merkezciliğin nedenleri antropologlar, sosyologlar ve tarihçiler tara-

fından çok incelenmiş. Duruma psikoloji felsefesi açısından baktığımız zaman, bu yanlılığın arkasında bir iki-uçlu **(dichotomous)** kavramlaştırma eğilimi görüyorum. İki-uçlu kavramlaştırmalar ender olarak her iki uca eşit ağırlık verirler. Psikolojik olarak eşit olan iki uç, değer yargıları açısından hiyerarşik olarak yaşanırlar ve bu gizli hiyerarşi erkek merkezciliğin temelini oluşturur.[13]

İki-uçlu düşünce türü ve onunla birlikte varolan erkek-merkezciliğin kökenini bir ölçüde Batı düşününün temelini oluşturan eski Yunan-Hıristiyan kültüründe aramamız gerekir kanısındayım. Özellikle felsefe tarihine bakarsak bu eğilimi Platon'a kadar götürebiliriz. Kısaca, Platon ruh kavramını rasyonel ve duygusal ruh olarak ikiye ayırıp, mantık ve aklıselimin birincide, mantık dışı olma, bedensel işlevler, duygular gibi özelliklerin de ikincide baskın olduğunu belirtmiştir.[17] Geriye kalan, rasyonel ruhun ancak soylularda egemen olduğunu ve hangi cinsin o gruba girdiğini belirtmek ki, bunu bilmek için herhalde Platon olmaya gerek yok. Bu ikili ayrım Batı düşüncesinde saygın bir yer tutmuş ve daha önce verilen örnekte görüldüğü gibi, gündelik yaşantıya da taşmıştır.[13] Bizim "eksik etek" kültürümüz de belli ki bu yaklaşımdan payını almıştır.

Bu eğilimin psikolojiye yansımasını şöyle dile getirebiliriz: Toplumun kültürel kökeninde egemen olan yapıyla bağlantılı bir değer sistemi, kuramlara kesin bir doğru olarak yansımış görünmektedir. Dewey, Freud'u eleştirirken erkek-merkezciliğin psikolojiye yansımasını çok güzel özetlemiş: "Sosyal sonuçlar psikolojik nedenlere dönüştürülmekte".[13] Bir diğer deyişle, cinsiyet konumu eşitsizliği bir psikolojik farklılığa dönüştürülmekte. Psikolojinin karmaşık, çokboyutlu olguları incelemekteki çekimserliği de bu iki-uçlu düşünceye ilgi duyulmasına yardımcı olmuştur sanırım.[27]

Bu hipotezi son bir örnekle desteklemek istiyorum. Rotter'ın[25] "iç-dış denetime inanç" kavramı ile ilgili çalışmalarda iç denetime inanan kişiler daha gelişmiş, daha başarılı, ruhsal olarak daha sağlıklı ve de erkek bulunmuşlardır.[22] Bu konudaki diğer bazı bulgular aydınlatıcı olabilir; şöyle ki, düşük sosyo-ekonomik-düzey bireyleri, zenciler ve az gelişmiş ülke bireyleri de kadınlar gibi dış denetime inanır bulunmuşlardır. Şimdi sormak gerekir; söz konusu kavram bir kişilik özelliğini mi yansıtıyor yoksa bir sosyo-kültürel yapı değişkenini mi? Görünürdeki iki-uçluluk aslında bir hiyerarşi mi saklıyor?[13] Özetle, herkese ideal olarak sunulan ereği, sosyal yapı ve kültürel gelenek ancak bazılarına olası kılmakta, bu ereğe erişmesi engellenmiş bireyler ise gelişim süreçlerini tamamlayamamış yetersiz kişiler olarak tanımlanmaktadırlar.

Erkek-merkezcilik eğiliminin bir sonucu, tıpkı cinsiyet konumuna körlükte olduğu gibi, söz konusu kuramların çevresel bağlamdan kopuk olmalarıdır. Bireyselleşme, ayrışma gibi erekleri söz konusu eden kuramlar zaten bireyin çevreden etkilenmekten çok, doğuştan varolan bir şablona uygun olarak geliştiğini ileri sürerler.[2] Freud ise, her ne kadar birey-çevre ilişkisine değiniyorsa da esas ilgi odağı, bireyin iç dünyasında olup bitendir; dışarıyla ilişkili olarak yaşanan dramı eninde sonunda bir iç dram yapar ve çevrenin bu dramı oluşturmaktaki payını unutur. Özetle bu kuramlarda çevresel, sosyal yapı değişkenleri, top-

lumsal değerlerin ve stereotiplerin etkileri sistematik olarak yer almaz.

Tarihsel bağlama ilgi de aynı nedenlerle kısıtlıdır. Gelişim formüllerinin bireyin yapısında içerildiğini ileri süren kuramlar için tarihsel bağlamın pek bir anlamı yoktur. Psikanalitik kuram ise tarihe önem verir ancak bu bireysel tarih ve geçmiştir; bireyin üyesi olduğu toplumun tarihi değil. Oysa cinsiyet konumu açısından önemli olan tarih ise, daha geniş olmalıdır. Toplumsal değer ve stereotiplerin nasıl kesin birer doğruya dönüştüğünü anlamamız için ancak geniş bir tarihsel perspektif kullanmak gerekir.

FEMİNİST ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Feministler psikolojideki cinsiyet konumu sorununa kabaca iki yönden yaklaşıyorlar. İlginçdir ki, bu iki yön, yukarıda ele aldığımız iki yaklaşıma benzemekte; ancak kadınların erkeklerden daha düşük konumda olarak tanımlanmasını engelleyecek bazı kavramlar eklenmektedir. Bunları "farklılık" ve "aynılık" ekolleri olarak tanımlayabiliriz.

Farklılık ekolü iki cinsin esas doğasının birbirinden farklı olduğunu kabul ederek erkek-merkezci yaklaşımlara benzer; ancak kadının erkekten eksik değil, sadece farklı olduğunu ileri sürer. Bu tez, daha çok psikoloji dışı bazı tartışmalarda görmeye alıştığımız "ayrı ama eşit" savının cinsiyet konumu konusuna yansımasını gösterir. Bu yaklaşım "kültürel-ilişkisel ekol",[17] "maksimalist" yaklaşım,[20] "kültürel feminizm"[26] gibi çeşitli isimlerle anılır.

Kısaca, farklılık ekolü farkları ele alırken ilgi odağını iç-psikolojik süreçlerde yoğunlaştırır. Cinsiyet farklarının temelini bireysel düzeyde, biyolojik faktörlerde ya da farklı psikolojik gelişimde bulur. Bu ekolün kuramsal ağırlığı psikanalitik obje ilişkileri yaklaşımında olup sunulan tezi çok kabaca özetlersek, kız ve erkek çocuk anneleriyle yaşadıkları ilk yoğun ilişkiden farklı şekillerde ayrıştıkları için farklı ama eşdeğer psikolojiler geliştirirler. Cinsiyet konumu farklarının dış etkilere karşı oldukça dirençli olmalarının nedeni, kökeninin yaşantıları dile bile getirilemeyen erken yaşlarda olmasıdır.[4, 6, 10]

Aynılık ekolü ise farkların temelinde bireyin esas yapısının değil, sosyal yapı ve değerlerin yattığını ileri sürerler. Bu ekole göre ampirik düzeyde araştırılınca cinsiyetler arası farkların çok fazla olmadığı görülür; esas fark tutumlardadır. Kadınlar türdeş bir grup değillerdir, kendi içinde çok farklılaşmalar vardır, tıpkı erkekler arasında olduğu gibi. Bu nedenle onların tümünü içeren bir esas doğadan söz edilemez. İki cinsiyeti psikolojik olarak birbirinden ayıran ana boyut bir esas doğa boyutu değil, içinde yaşadıkları sosyal koşullardır.[5, 13, 20]

Bu iki yaklaşımı değerlendirirken sorulacak soru şudur: Kadın-erkek farklarını belirleyen iç ve dış etkenler arasındaki etkileşimde, hangisi ne zaman ağırlık kazanır? Bu sorunun yanıtına girmeden önce sorunun neden önemli olduğuna değinmekte yarar var. İlk önce sorunun önemi kuramsaldır; cinsiyet konumunun ilişkili olduğu her hangi bir kuramın bilimsel geçerliliği olacaksa bu soruyla ilgilenmelidir. İkinci olarak sorunun pratik bir önemi vardır; psikoterapide özel-

likle kadın ve ailelerle çalışırken, terapist cinsiyet konumunun rol oynayabileceği olgular konusunda bilinçli olmalıdır. Son olarak da bir değersel ya da ahlaki önem söz konusudur; cinsiyet konumu kavramında bir değer boyutu olduğu yadsınamaz, bir yerde kadının değeri-erkeğin değeri tartışmaları insanın değeri sorusunu gündeme getirir. Bu konularda anlamlı ve tutarlı söz edebilmek için yukarıdaki sorunun yanıtlarını aramak gerekir kanısındayım. Dikkat edilirse, yukarıdaki soru hangi etken geçerlidir şeklinde değil, hangi etken hangi koşullarda ağırlık kazanır şeklinde sorulmuştur; söz konusu taraf tutmak değil, işlevsel ağırlıkları araştırmaktır.

Yukarıda sorulan sorunun yanıtını belirlemek için literatürden bazı örneklere bakmakta yarar var. Deaux cinsiyet farklarının araştırmalarda üç şekilde ele alındığını gözlemiş.[5] Birinci türde, cinsiyet farkları bir "denek değişkeni" olarak ele alınır, yani kadınlar ve erkekler herhangi bir konuda karşılaştırılır. Bu tür çalışmaların sonucunda bulunan farklar az, benzerlik çok, bulunan farkların nedenleri ise belirsizdir. İkinci türde, cinsiyet farkları bir "bireysel farklılık" değişkeni olarak ele alınır, yani kadınsılık-erkeksilik-erkeksi/kadınsılık **(androjenlik)** gibi boyutlarda kadın ve erkek bireyler arasındaki farklara bakılır. İlginç bir yaklaşım olmasına karşın, bu boyutların tanımları belirsiz, elde edilen sonuçlar ise konuya açıklık getirmekte yetersizdir. Üçüncü türde cinsiyet farkları bir "sosyal kategori" olarak ele alınır, yani bireylerin birbirlerini tanımlamakta kullandıkları, birbirlerine atfettikleri biyolojik olduğu kadar sosyal kökenli ayrışımlara bakılır. Deaux'a göre cinsiyet farkları bu şekilde ele alınınca diğerlerine göre daha belirgin ve tutarlı farklar elde edilmektedir.[5]

Yukarıda sunulan sonucun bir iki örnekle geliştirilmesinde yarar olabilir. Kollock ve arkadaşları, yakın ilişkiler bağlamında, cinsiyet ile sosyal roller arasındaki etkileşimi incelemek için eşcinsel çiftler ve karşı cinslerden oluşmuş çiftlerle bir araştırma yapmışlar. Sonuçlara göre, kişinin ilişkide gösterdiği davranışların, kişinin cinsiyeti kadar ilişkideki konumuna da bağlı olduğu ortaya çıkmış. Yani, ilişkide güçlü olan kişi "erkeksi", güçsüz olan ise "kadınsı" davranmakta; bu kişinin erkek ya da kadın olması ikinci planda kalmaktadır.[16]

Aynı şekilde, eşi olmayan baba ve anneler ile eşi olan baba ve anneleri karşılaştıran Risman, eşi olmayan babaların, bazı bakımlardan eşi olan babalardansa annelere daha çok benzediğini bulmuştur.[23] Özetle, sosyal roller ile cinsiyet belirli bir etkileşim içindedir ve bu etkileşimde ağırlık büyük ölçüde bireyin sosyal konumu tarafından belirlenmektedir.

Bu demek değildir ki fiziksel cinsiyetin ve gelişim ile sosyalleşme süreçlerinin kişilikler üzerinde etkisi yoktur. Tersine bireyin cinsiyeti belki onu en belirgin şekilde tanımlayan özelliğidir. İncelenmesi gereken şey, o tanımlamanın kaynağındaki "esas doğa" ve "sosyal atıf" paylarıdır.

Bu bağlamda psikoloji için yapılabilecek önerileri metodojik ve içeriksel olarak iki grupta toplayabiliriz. Metodolojik öneri bu yazıda önemini vurgulamaya çalıştığım bağlam kavramını içeriyor. Psikoloji incelediği olguların gerek çevresel, gerekse tarihsel bağlamına eğilmelidir. Sistem kuramını geniş anlamıyla

değerlendirip, psikolojik olguların biyolojik, iç-psikolojik, ailesel, kültürel, geniş toplumsal vb. boyutları olduğunu; hiçbir psikolojik olgunun bu boyutlardan tümüyle soyutlanamayacağını kabul etmeliyiz. Aynı şekilde herhangi bir an tarihsel bir akışın içinde oluştuğu için, bu bağlamı da göz ardı edemeyiz. Alt tarafı belirli bir psikolojik değişkenin, bireyin biyolojik doğasına ait olup olmadığını öğrenmenin bir yolu da bu değişkenin tarihsel akış içinde değişmez olup olmadığına bakmaktır. Örneğin analık güdüsü kavramına tarih gözüyle bakınca doğal bir içgüdü değil, daha çok sosyal bir olgu olduğunu görürüz.

Önerilen yaklaşıma yapılabilecek bir itiraz hemen aklıma geliyor; sanki psikologların aynı zamanda biyolog, sosyolog, tarihçi de olmalarını isteyen gerçek dışı bir öneri de denebilir. Tabii ki amacım bu değil; ancak günümüzde disiplinler arası sınırların eskisi gibi olmadığı da bir gerçek. Örneğin yukarıda sözü edilen, hem de içsel farkları vurgulayan Dinnerstein ve Chodorow birer sosyolog. Önerilen, psikologların inceledikleri konunun bir bağlamlar silsilesi içinde oluştuğu bilincini göz ardı etmemeleri ve bu silsileyi kavramlaştırmak, incelemek için yaklaşımlar geliştirmeleri.

Yukarıda önerdiğim yaklaşıma bir örnek vermek istiyorum. Kanımca değeri yeterince anlaşılmamış bir kuramcı ve uygulamacı olan Afred Adler sistematik bir şekilde olmasa da, bireyin iç dünyasını anlamaya çalışırken, onun içinde bulunduğu ortamı ve psikoloji açısından en önemlisi, bireyin bu ortam içindeki psikolojik ve yapısal konumunu ele almaya çaba göstermişti.[1] Adler'in aile içinde doğum sırası, cinsiyet dağılımı, aile kompozisyonu gibi kavramları ve kültürel tutumlara verdiği önem, önerdiğim yaklaşımın psikolojiye tümüyle yabancı olmadığını gösteriyor. Zaten sosyal psikolojide bir ölçüde varolan bu tür bir yaklaşım, cinsiyet konumu söz konusu olunca psikolojinin diğer alanlarında da vurgulanmalıdır.

Sözünü etmeden geçemeyeceğim bir diğer öneri ise, bu yazıda dile getirmeye çalıştığım yanlılıkların dengelenmesinde kadın araştırıcıların önemli bir rol oynaması gereği. Bilimin de öznel bir yanı olduğunu düşünürsek, her araştırıcının incelediği olguları kendi cinsiyetinin perspektifinden göreceği bir gerçek.

İçerik önerilerine gelince, kadın psikolojisi denilen şey ne ise, erkek psikolojisine benzer olsun, farklı olsun, araştırılması gereği ön planda yer alıyor. Ayrıca cinsiyet konumunun psikolojinin çeşitli alanlarında oynadığı roller açıklığa kavuşturulmalı; kadın ve erkeğin kimliğinin önem kazandığı her konu bağlamsal özellikleri açısından ele alınmalı. Son olarak, bugün geçerli saydığımız kuramsal yaklaşımlar cinsiyet konumunu ele alıp alamayış şekilleri açısından incelenmeli ve gerekli değişiklikler yapılmalıdır. Önerilen doğrultuda yapılmış araştırmaların giderek artıyor olması konunun geleceği açısından umut vericidir.

KAYNAKÇA

[1] Ansbacher, H.L.: "Individual psychology", R.J. Corsini ve A.J. Marsella (Ed.), **Personality theories, research and assessment** içinde. Itaca, Ill,: F.E. Peacock, 1983.

[2] Baldwin, A. **Theories of child development,** New York: J. Wiley & Sons, 1967.
[3] Broverman, I.K., Broverman, D.M., Clarkson, F.E., Rosenkrantz, P.S. ve Vogel, S.R.: "Sex-role stereotypes and clinical judgements of mental health", **Journal of Consulting and Clinical Psychology,** 43: 1-7, 1970.
[4] Chodorow, N.: **The reproduction of mothering**, Berkeley: University of California press, 1978.
[5] Deaux, K.: "From individual differences to social categories: analysis of a decade's research on gender." **American Psychologist** 39: 105-116, 1984.
[6] Dinnerstein, D.: **The mermaid and the minotaur: sexual arrangements and human malaise.** New York: Harper & Row, 1977.
[7] Erikson, E.H.: "Womanhood and the inner space," **Identity youth and crisis** içinde. New York: W.W. Norton, 1968.
[8] Fişek, G.O. ve Wood, B.: "Gender: an essential factor in the organization of proximity and hierarchy in families," **Journal of Family Psychology**'ye sunuldu, 1990.
[9] Freud, S.: **A general introduction to psychoanalysis,** New York: Washington Square press, 1920/1964.
[10] Gilligan, C.: **In a diffeent voice: psychological theory and women's development,** Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1982.
[11] Goldner, V.: "Generation and gender: normative and covert hierarchies", **Family Process,** 27: 1, 17-32, 1988.
[12] Goodrich, T.J., Rampage, C., Ellman, B. & Halstead, K.: **Feminist family therapy: a casebook.** New York: W.W. Norton, 1988.
[13] Hare-Mustin, R.: "The problem of gender in family therapy theory", **Family Process**, 26: 1, 15-28, 1987.
[14] Jackson, D.D.: "The study of the family", P. Watzlawick & J. Weakland (Ed.) **The interactional view** içinde, New York: W.W. Norton, 1977.
[15] Kağıtçıbaşı, Ç.: "Family and socialization in crosscultural perspective: a model for change", **Nebraska symposium an motivation**, 37: 1990.
[16] Kollock, P., Blumstein, P. & Schwartz, P.: "Sex and power in interaction: conversational privileges and duties", **American Sociological Review** 50: 34-46, 1985.
[17] Luepnitz, D.A.: **The family interpreted: feminist theory in clinical practice,** New York: Basic Books, 1988.
[18] Margolin, G., Fernandez, R., Talovic, S. Onorato, R.: "Sex role considerations and behavioral marital therapy: equal does not mean identical", **Journal of Marital and Family Therapy,** 9: 2, 131-145, 1983.
[19] May, R.: **Existential psychology,** New York: Random House, 1961.
[20] Mednick, M.T.: "On the politics of pychological constructs: stop the bandwagon, I want to get off", **American Psychologist**, 44: 8, 1118-1123, 1989.
[21] Notarius, C.I. & Pellegrini, D.S.: "Differences between husbands and wives: implications for understanding marital discord", K. Hahlweg & M.J. Goldstein (Ed.) **Understanding major mental disorder: the contribution of family interaction research** içinde, 1987.
[22] Phares, E.J.: **Introduction to personality,** Columbus, Ohio: Charles E. Merrill, 1984.
[23] Risman, B.J.: "Intimate relationships form a microstructural perspective", **Gender and society,** 1: 6-32.
[24] Rogers, C.R.: **On Becoming a person**, Boston: Houghton Mifflin, 1961.
[25] Rotter, J.B.: "Generalized expectancies for internal versus external reinforcement", **Psychological Monographs**, 80: 1, whole no. 609, 1966.
[26] Scoot, J.: "Deconstructing equality versus difference: on the uses of post structuralist theory", **Feminist Studies** 14: 33-50, 1988.
[27] Unger, R.K.: "Epilogue: toward a sysnthesis of women, gender and social psychology", V.E. O'Leary, R.K. Unger ve B.S. Wallston (Ed.), **Women, gender and social psychology** içinde, New Jersey: Lawrance Erlbaum Assoc. 1985.
[28] Walsh, F. & Scheinkman, M.: "(Fe)male: the hidden gender dimension in models of family therapy", M.McGoldrick, C.M. Anderson & F. Walsh (Ed.), **Women in families: a framework for family therapy** içinde, New York: W.W. Norton, 1989.

Tanzimat'tan Sonra 'Kadın'ın Hukuksal Statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine*

*Mehmet Ö.Alkan***

SON YÜZYILIN TEM'İ

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılın başından itibaren başlıca sorunu 'Sened-i İttifak'ta da açıkça belirtilmiş olduğu gibi -ve sonraki tüm siyasal belgelerde değinilmiş olan- "Birlik ve Bütünlük"ün sağlanması sorunudur. Nizam-ı cedid, ittifak, tanzimat, ıslahat, ittihad, temeddün, itilaf, terakki, tekamül (etmek) gibi siyasal söylemin değişmez fiilleri, bir bakıma İmparatorluğun son ikiyüzyıllık tarihini de özetler. İlk kurulan siyasal partinin adının da "İttihat ve Terakki" olması pozitivist bir öykünmeden çok, son yüzyılın Osmanlı aydınlarının siyasal düşünüşlerindeki özlemin anlatımıdır.

"Birlik ve bütünlük" sorunu dendiğinde, birlik'ten kasıt, 'etnik' ve 'millî' farklılıkların -çatışmaların- giderilerek siyasal toplumsal uzlaşmanın sağlanması; 'bütünlükten' ise, varolan siyasal coğrafyanın korunması, olası yitiklerin önlenmesi anlaşılmalıdır. Bu 'birlik' ve 'bütünlük' temi Osmanlıcılık resmi ideoojisinin doğuşuna yol açacaktır.

Tanzimat Fermanı ya da resmî adıyla "Gülhane'de Kıraat olunan Hatt-ı Humayun"[1] ile başlayan süreç Osmanlı kimliğinin yaratılması süreci olarak yorumlanabilir. Özellikle Encümen-i Dâniş'in -kısa sürse de- etkinlik ve ürünleri bu yeni kimliğin oluşturulmasına yöneliktir. Bu bağlamda bir yandan **Kavaid-i Osmaniye**[2] adlı yapıtla dil kimliğine ilişkin soruna yanıt verilirken, diğer yandan da gerek Joseph von Hammer ve gerekse Ahmed Cevdet Paşa'nın Osmanlı tarihi konusundaki çalşmaları, ortaya çıkardıkları yapıtlar, tarihsel kimliğin oluşturulmasında önemli birer aşama olarak değerlendirilebilirler.

Çağdaş -merkezi- devlete geçiş sürecindeki temel evrelerden biri de hiç kuşku

* Bu çalışmanın yapılması konusunda beni yüreklendirmesi kadar, hazırlanması ve yazımı kc..u-sunda da hiçbir yardımı esirgemeyen canım dostum Kafiye Abdik'e teşekkür ederim.

** İstanbul Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Araştırma Görevlisi.

yok ki 'siyasal kimlik' sorununa yanıt verilmesidir. Diğer bir deyişle, bireylerin hangi siyasal sistemin üyeleri oldukları konusunun hukuksal düzenlemelerle de açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu durum, Tanzimat yöneticilerini de uğraştırmıştır. İlk belirtilerini Tanzimat Fermanı'nda veren ve Islahat Fermanı[3] ile belirginleşmeye başlayan siyasal kimlik sorununa, sonunda bir yasa ile yanıt verildiğini görüyoruz. Böylece "kim Osmanlıdır?" sorusuna "Tâbiyyet-i Osmaniye Kanunnâmesi"[4] ile yanıt verilmiş olunmaktadır. Bu kimlik sorunlarının birarada ve resmi olarak çözüme kavuşturulduğu siyasal belge ise ilk Osmanlı Anayasası olan 93 Kanun-i Esasisi'dir. İlk parlamento da bu tem ve ideolojinin bir ürünüdür.

İmparatorluğun çağdaşlaşma döneminde, bir yandan kimlik sorunlarına çözüm aranırken ve bir ideoloji oluşturulmaya çalışılırken, diğer yandan da bir devleti "Devlet" yapan vergi, ordu ve bürokrasi yeniden düzenlenmeye çalışılan temel kurumlar olmuştur. Son dönem Osmanlı Tarihi bir bakıma bu kurumların tarihidir. Yine tüm siyasal belgelerde bu üç temel kurumun düzenlenmesine yönelik istemler yer alır.

Böylece devlet bir yandan bu üçlü saç ayağını hukuksallaştırıp kurumsallaştırırken; birlik ve bütünlük temine bağlı Osmanlıcılık resmi ideolojisi ile kimlik sorunlarına yanıt ararken, diğer yandan da topluma nüfus etmenin araç ve yöntemlerinin arayışı içindedir. Devletin temel dayanağı olan ailenin bu nüfuza maruz kalışta ilk sıralarda yer alması rastlantı değildir. Geleneksel ailenin çözülüp çekirdek ailenin oluşumu sürecinde, evliliklerin kolaylaştırılmasına da bu dönemde rastlıyoruz.

Aşağıda değineceğimiz hukuksal düzenlemelerde 'kadın'ın statüsü ve devletin evliliğe -aileye- ilişkin düzenlemeleri -müdahalesi- bu çerçevede ilginç örnekler oluşturmaktadır.[5]

OSMANLI HUKUKUNDA KADIN: EŞİTSİZLİKTEN EŞİTLİĞE

Osmanlı hukukunda kadın-erkek eşitsizliğinin, beklenebileceği üzere, kadının aleyhine kurumsallaştığı görülür. Bu eşitsizlik kendini, toplumsal olduğu kadar hukuksal alanda da gösterir. Ancak, bu durum yalnızca Osmanlı toplumuna özgü değil, geleneksel toplumların bir özelliğidir. Bu nedenle Osmanlı devletinin çağdaşlarına bakıldığında çok farklı eşitlik uygulamaları ile karşılaşılmaz.[6] Tanzimat Dönemi, siyasal olduğu kadar toplumsal anlamda da eşitsizlikten eşitliğe yönelişin milad noktasını simgeler. Kadın-erkek eşitliği üzerine ilk yazılara bu dönemde rastlıyoruz.[7]

Sınırlı da olsa kadın-erkek eşitliğinin konu edildiği ilk yasalardan biri, "Arazi Kanunnâmesi"dir.[8] Bu yasanın "Arazi-i Miriyenin suret-i İntikâli" bölümünde, mirasın kız ve erkek evlatlara "mütesaviyen-(eşit olarak)" kalacağı hükmü vardır.[9] Bu yasada ve ilgili maddede yapılan çeşitli değişikliklere karşın bu "eşitlik" ilkesi korunmuştur.[10]

Eşitlikten sözeden ama, tümüyle ele alındığında cinsel ayrımcılık temeli üze-

rine kurulu hukuksal düzenleme Kanun-u Ceza'dır.[11] Bu yasanın 54. maddesinde ceza görme konusunda erkeklerle kadınların farklı olmadığı yazılıdır.[12] Ancak bu sözde eşitliğin ya da yasanın dediği gibi farksızlığın diğer maddelere göz atıldığında hiç olmadığı görülür. Örneğin bir erkek zevcesini ya da 'mahreminden' birini bir kişi ile "fi'l-i Şen'i" icra ederken görüp ikisini birden öldürürse "mazurdur" (Madde 188). Eğer zina eden bu kadın öldürülmekten kurtulur da yargılanırsa üç aydan aşağı ve iki seneden yukarı olmamak üzere hapisle cezalandırılır (Madde 201 zeyli). Oysa zevcesiyle birlikte oturduğu evde başka hatun ile zina durumunda olan ve karısının şikayeti üzerine bu işi yaptığı anlaşılan koca, beş mecidiye ile yüz mecidiye altını arası bir cezaya çarptırılır (Madde 201 zeyli). Bu örnekler ceza görme konusundaki eşitsizliğin dahi ne denli büyük olduğunu göstermektedir. Bu konudaki eşitsizlik, II. Meşrutiyet parlamentosundaki ceza yasası değişikliği sırasında sert eleştirilere ve tartışmalara neden olmuştur.[13]

Ahmed Cevdet Paşa'nın baş mimarı olarak anıldığı **Mecelle**'nin bütünü de bu eşitsizlik anlayışı üzerine bina edilmiştir. Mahkemelerdeki tanıklık konusundaki maddeler sözkonusu bu eşitsizliğin somut örneğidir. "Hukuk-u ibadda şahadetin nisabı iki er yahud bir er ile iki hatundur. Fakat erkeklerin ıttılâı mümkün olmayan yerlerde yalnız hatunların mâl hakkında şahadetleri kabul olunur."[14] Bu maddede pek açık belirtildiği üzere tanıklık konusunda bir erkek ile iki kadın eşit olarak görülmektedir. Dolayısıyla bir olaya yalnız kadınlar tanık olmuşsa, mahkemede en az dört kadının bu olay için tanıklık etmesi gerekir.

Biraz yukarıda andığımız ceza yasasında yer alan konulardan biri de geç kız ve erkekleri fuhuşa itmek konusudur. Bu suç karşılığında çeşitli hapis cezaları öngörüldüğü gibi "laf atmak, sarkıntılık etmek gibi davranışlar da cezaya tâbi tutulmuştur. Ayrıca kadın kıyafetiyle kadınlara ait mekanlara girenlere de üç ile oniki ay arası hapis cezası öngörülmüştür.[15]

Bu son maddenin toplumsal anlamı, kentsel mekanın cinsiyete göre ayrılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Kadın ve erkeklerin hamamları kadar gezinti yerleri de ayrıdır. Ancak kentsel mekanda kadının payına düşen yerlerin oldukça az olduğunu belirtmeliyiz.

Tanzimat dönemine kadar kadınların konu edildiği uyarı ve yasaklamalara bakıldığında giyim kuşam ve gezinti yerlerindeki davranışların düzenlenmesinin ilk sıralarda yer aldığı görülür. Daha sonraları Tanzimat döneminde çıkartılan ve bugünkü 'Polis vazife ve selahiyetleri kanunu'na benzetilebilecek bir yasada[16] da kadınların alışveriş için dükkanlara girmeleri ve dükkanlarda oturmaları; kadınların erkeklere özgü gezinti yerlerine gitmeleri yasaklanmıştır. Yine kadınların geceleri vakitsiz sokakta dolaşmaları yasaktır. Hangi milletten olurlarsa olsunlar geceleyin vakitsiz sokakta bulunan kadınları, zabıta memurları, onların, sokakta bulunuş nedenini etraflıca sorgulayıp, kadının "ehl-i ırz" takımından oldukları kanısına varırsa ve evi de yakınsa evine göndereceklerdir. Evi uzaksa o geceyi mahalle imamı veya muhtarının evinde misafir olarak gecirecektir. Fahişelerin de gece sokakta dolaşmaları yasaktır. Eğer gece sokakta

yakalanırlarsa Dersaadet'te iseler Haseki'deki "mahall-i mahsuslarına" İstanbul dışında iseler "Kolcu kadın hanelerine" gönderileceklerdir.[17]

Kadının bulunduğu evi terketmesi kolay bir durum değildir. Bir kadının, kocasının haber ve rızası olmadan evini terketmesi konusunda "sorumlulukları" vardır.[18]

Kadının "mahrem" sayılışının ve ahlaksızlık kaynağı olarak algılanışının bir sonucu olarak kamusal yaşamın dışında tutulmaya çalışıldığını görüyoruz.[19] Bu nedenle kadınların nüfus kayıtlarına yazılımları bile erkeklerden farklı düzenlenmiştir. Nüfus sicilleri ile ilgili talimatnâmede[20] erkeklerin nüfus sayımında -sakal, bıyık gibi değişebilir özellikleri dışında- göz rengi, simâ, yaş ve yirmi yaşını aşmış olanların boyları yazılırken; kadınların yalnız isim ve yaşları o da kocası ya da arkabaları tarafından yazdırılacaktır.

Kadının toplum içindeki yeri yapılaşma konusunda da çeşitli ilginç kuralların getirilmesine yol açacaktır. Mecelle'deki düzenleme ve örnekler bu açıdan üzerinde durulmaya değer gözükmektedir. Çevre ile ilgili maddelerde kadınlara ait yerler olarak bilinen (makarr-ı nisvân) mutfak, kuyubaşı ve avluların bir başka evden görülmesi "zarar-ı fahiş" olarak sayılmaktadır.[21] Bu maddeye bağlı olarak bir kimse yeni yaptığı binada veya varolan evinde açtığı pencereden kapı komşusunun veya karşı komşusunun "makarr-ı nisvan" olan yeri görünür ise bu durum bir zarar kabul edilip, bu zararın giderilmesi istenir. O kimse kadınların yerleri görünmeyecek biçimde duvar ya da tahta perde yaptırıp "zarar"ı gidermeye zorunludur. Yine bir kimsenin bahçesindeki tahta perdesinin aralığından komşusunun makkarr-ı nisvân olan yerleri görünür ise o aralıkları kapatmakla yükümlüdür. Bahçesinde meyva ağacı bulunan biri o ağaca çıktığında komşusunun makarr-ı nisvan olan yerleri görünmekte ise, ağaca çıkacağı zaman komşusuna, kadınlarını tesettür ettirmesi için haber vermek zorundadır. Eğer bu uyarıyı yapmadan ağaca çıkarsa hakim, o kişinin bir daha ağaca çıkmasını yasaklayabilir. Bu gibi ilginç maddelerin dışında, Mecelle'de, yapıların, benzer durumlar gözönünde bulundurularak inşa edilmesi ve yeni onarımlar yapılması konusunda düzenlemeler bulunmaktadır.

Kadınların, özellikle savaş dönemlerinde ve olağanüstü durumlarda gösterdikleri çaba ve özveriler onları toplumun gündemine eskisinden farklı bir imge ile gelmelerine neden olur. (Batı'da da kadınların siyasal haklarını elde edişleri dünya savaşları sonrasına rastlar.) II. Abdülhamid döneminde de kadınların, "Şefakât Nişanı"[22] adlı bir madalya ile ödüllendirilmeleri düşünülmüştür. Bu madalyanın veriliş gerekçesi nizamnâmede şöyle açıklanmıştır: "Şefakât Nişanı muharebe zamanlarında ve ahvâl ve âfât-ı fevkalâde zuhurunda münhasıran hidemât-ı meşkure mürr-ü temendânede bulunan **Devlet ve vatan ve milletin** (a.b.ç.) menfaât ve selâmetine müsabin ve muhtacînin def' ve tâ'dil-i ihtiyacâtına her ne suretle olur ise olsun muavenet eden ve bu gibi ahvâlde bilâihtisas insaniyete hidmet ve ibraz-ı meaşir-i hamiyyet eyleyen nisvâna i'ta kılınacaktır."[23]

Geleneksel toplumlarda kurumlaşmış bir durumda olan kadın-erkek eşitsizliği çağdaşlaşma ile birlikte değişime uğrar.

Değişim eşitsizlikten eşitliğe doğrudur. Osmanlı toplumunda da özellikle II. Meşrutiyet dönemindeki kadın hareketinin hem bu eşitliğin sağlanmasına yönelik hem de daha sonraki dönemde elde edilen kazanımlara ilişkin azımsanmayacak etkisi ve katkısı olmuştur. Hukuksal düzenlemelere de yansımış olan eşitsizliğin değişiminde de bu dönemdeki hareketin payı oldukça fazladır. (Bu bağlamda Osmanlı hukukunda kadının konumu ile Türk hukukunda kadının durumu üzerine yapılacak bir karşılaştırmanın ilginç sonuçlar verebileceğini düşündüğümüzü belirtmek isteriz.)

DEVLETİN EVLİLİĞE MÜDAHALESİ

Tanzimat'ın ardından, Osmanlı toplumunda devletin aileye ilişkin iki tür müdahalesi olduğu görülür. Devlet, bir yandan evlilik sürecini dinsel-geleneksel bir anlayışın dışında dünyevi bir yaklaşımla yeniden düzenlemekte, yerel yönetimleri bu sürece dahil etmektedir. Böylece yerel yönetimler evlilikleri onaylayan ve evlilik kayıtlarını düzenli tutma işlevini üstlenen kurumlar olmuşlardır. Evlilik süreci bu yeni ortakla beraber bir laikleşme sürecine girmiştir. Bu süreç aynı zamanda ailenin denetim altına alınma sürecidir.

Diğer yandan da devlet, geleneklerin güçleştirdiği evlilik olayının yarattığı toplumsal sorunların (kız kaçırma, cinayet, israf, ...) giderilmesi amacıyla, evliliklerin kolaylaştırılmasına ilişkin yasakçı düzenlemelere gitmiştir.

EVLİLİK SÜRECİNİN LAİKLEŞMESİ: BEŞ KURUŞA EVLİLİK

Tanzimat Döneminde kurulan yerel yönetimlere II. Abdülhamid döneminde verilen görevler arasında evlilik kayıtlarının düzenli tutulması başta gelir.[24] Bu dönemde evlenebilmeki çin kimi yeni kurallar getirilmiştir ki bunlardan biri evlenirken nüfus tezkerelerinin ibrazıdır.[25] Evlilik sürecine dahil edilen belediyelerin bu konuda üstlendiği görevlerden biri dinsel makamlardan (mehakim-i şer'iye, patrikhane ...) alınan evlenme izinnâmelerinin onaylanmasıdır. Nikahlar, bu onaylama işlemi gerçekleşmeden, yani izinnâmeler belediyeye kaydettirilip özel mühür vurdurulmadan kıyılmayacaktır. Yine imam, ve ruhani reisler "talâk" durumunu da bir ilm u haber ile belediyeye bildireceklerdir. Onaysız izinnâmelerle nikah kıyan ve talâk durumunu belediyelere bildirmeyen imam, papaz ve hahamlar ceza kanununun ilgili maddesince cezalandırılacaklardır. Evlilik için belediyeye yatırılacak sicil kayıt masrafı ise yalnızca beş kuruştur.[26]

Evlilik konusundaki düzenlemelerin özellikle II. Abdülhamid döneminde artmaya başladığı görülmektedir.[27] Ancak burada önemli olan nokta evliliğin dinsel-geleneksel bir süreç ve işlem olmaktan çıkmaya başlayarak, dünyevi bir anlam kazanmaya başlamış olmasıdır.

Yukarıda değindiğimiz evliliklerin denetimi ve biraz aşağıda değineceğimiz evliliklerin kolaylaştırılmasının yanısıra, resmî sünni mezhebinin gereği olarak kimi evlenmelere de yasak getirilmiştir. Bu konudaki yasaklama[28] Osmanlı uyruklu birinin İran uyruklu biri ile evlenememesini içerir.[29] Bu tür evliliklerin hiç

olmaması amacı ile devlet, önlemler almak yolunda görevler üstlenmiştir.[30]

EVLİLİKLERİN KOLAYLAŞTIRILMASI: GELENEKLERİ YASAKLAMAK

Geleneksel toplumlarda evlilik göreneklerinin maliyetinin (zamansal ve parasal) yüksek oluşu birçok toplumsal soruna da yol açar. Kız kaçırma, adam öldürme, kan davası, israf, vb. sorunların nedenlerinden biri işte bu evlenme koşullarının zorluğudur. Evlilik süreci ve yükümlülükleri konusundaki geleneklerin yarattığı sorunların giderilmesi için Tanzimat döneminde bir dizi yasaklayıcı düzenlemelere gidilmiştir. Toplumsal sorunların giderilmesi isteğinin yanı sıra, o dönemde sayısal gücün bir devlet için ne denli önemli olduğu düşünülürse evlilikleri kolaylaştırarak nüfus artışının da sağlanmasının amaçlandığı öne sürülebilir.

Evlenememe'nin yol açtığı sorunların Tanzimat'tan sonra daha bir özenle ele alınıp önlenmeye çalışıldığını görüyoruz. Bu konudaki ilk düzenlemelerden birini Meclis-i Ahkâm-ı Adliye, Tanzimat'ın ilânından yaklaşık beş yıl sonra yapacaktır. Evlenememe konusunda Koca İli (adı bile konuyu çağrıştırıyor) meclisinden yapılan bir başvuru vardır. Başvuruda bazı veli ve arkadabaların kızlarını 30 yaşına kadar evlendirmedikleri, genç dulların ise yeniden evlenmelerine izin verilmediğine değinilerek bu durumun "neslin teksirini" engellediğine değinilmektedir. Konu tartışılarak karara bağlanmıştır. Kararda, ilk olarak ergen kızların ve genç dulların şer'en bir engel yoksa velileri onaylaması bile kadı izni ile evlenebilmeleri olanaklı kılınmıştır. Veliler kıyılan bu nikahı bozamazlar. Kadılar da bu izin sırasında rüşvet almaya yönelemezler, yönelirlerse cezalandırılacaklardır. Ancak kıza talip olanların da kıza "denk" olmaları gerekmektedir. İkinci olarak, kimi yörelerdeki gelenekler nedeniyle fazlaca masraf yapılmak gerektiği için ertelenen evlenmeler varsa, kız babası zabitan tarafından uyarılarak bu fazla masrafın yapılması isteği terkettirilmeye çalışılacaktır. Ancak ısrar ve inat eden olursa cezalandırılacaklardır.[31]

Tanzimattan çok önceleri başlayan aile ve evlilik sürecine ilişkin dinsel kural ve uygulamalardan[32] ayrılıklar,[33] Tanzimat Döneminde daha da hızlanacaktır.[34] Ancak bu konudaki düzenlemelerin daha çok, evliliğin kolaylaştırılmasına yönelik olduğu dikkat çekmektedir. Bunlardan biri "İzdivaç ve Tenaküh Maddesi Hakkında Tenbihâta Hâvi İlânnâmedir"[35] adını taşımaktadır. Bu ilannamenin giriş bölümünde evlenmenin insanın yaratılışından ve doğasından ileri geldiği, hayırlı bir emir olduğu ve İslamiyetin de evliliği kolaylaştırmış bir din olduğu anlatılır. Ardından, evlenmek için on dirhem gümüş yeterli iken, şer'en seksen yüz kuruş bir harcama ile evlenebilinirken sonradan icad edilen gelenekler yüzünden beş on kese akçe harcanması zorunlu olmuştur, diye belirtilmektedir. Gelenekler sonucu zorlaşan evlenme şer'e, akla ve bu konudaki gerçek geleneklere de aykırıdır, üstelik "telefat ve ısrafât" yaratılmaktadır. Bu ağır koşullar nedeniyle evlenebilecek olanlar evlenememekte, evlenebilenler ise ağır bir borç yükü altına girmektedirler. Tüm bunların sonucu ise "bunca nüfusun izdivacdan mahrumiyetiyle sülale-i milletin tedennisi" olmaktadır. Ayrıca evlilikten mahrum kalanlar kız ka-

çırma gibi kötü yollara saparak hapislik, öldürülme, aileler arası çatışmalar türünden sorunların doğuşuna neden olmaktadırlar.

Evlilik olayının bir düzene sokulması gereğine işaret edilen ilannâme'de önce on madde ile nelerin yasaklandığı sıralanmış, ardından da teb'a dört sınıfa ayrılarak her sınıfın evlenirken yapabileceği masraf ve verebilecekleri eşya ile bunların miktar ve değerleri ayrıntılı olarak belirtilmiştir. Mehr-i muaccel miktarları her sınıf için verildikten sonra yasaklar sıralanmıştır. Bunlar arasında düğünlerde hediye verilmesi; ve alınması; baklava ve helva dağıtılması; en kudretli ve varlıklarının bile düğünlerinin iki günden çok sürmesi; bunların bile düğünlerde pilav ve çorbadan başka 5-6 çeşitten fazla yemek yapması; gelinlerin geceleyin nakli ve arabadan indirilmesi sırasında kocaya eşya, akçe vaadettirilmesi... yasaklanmıştır. Bu yasaklamalara uymayanların cezalandırılacağı da belirtilmiştir. Fukaralar her türlü masraf ve törenden muaf tutulmuşlardır. İlannamede, Osmanlı teb'ası dört sınıfa ayrılırken ekonomik ve toplumsal statü esas alınmıştır. Buna göre birinci sınıf, memlekette diğer sınıflara oranla mal ve serveti birinci derecede bulunan iktidar sahipleridir. İkinci sınıf mal ve serveti ikinci derecede olanlardır. Üçüncü sınıf, "esnaf vesaire misullü adî kimseler"dir. Dördüncü sınıf ise fukara ve bikudret kimselerin dahil olduğu sınıftır. Her sınıf için verilen ayrıntılı listeye göre eşyaların miktar ve fiyat örneklerinden bazıları şöyledir. Birinci sınıf, 12, ikinci sınıf 8, üçüncüsü 6 sahan verebilirken dördüncü sınıf hiç sahan vermez. Yine birinci sınıf 5 tencere 3 tepsi verebilirken, ikincisi 3 tencere 2 tepki ve üçüncüsü 2 tencere 2 tepsi verebilecektir. Gelin tarafından kullanılacak olan duvağın birinci sınıf için yüz kuruşluktan fazla olmaması, ikinci sınıf için 70-80 kuruştan ve üçüncü sınıf içinse 20-30 kuruştan fazla olmaması gerekmektedir. Bu denli ayrıntıyla sayılan diğer eşyalar arasında yatak, yorgan, kilim, hamam takımı, kahve takımı... gibi eşyalar yer alır. Bu ilannamenin bir diğer özelliği de o dönemdeki ilginç düğün geleneklerine ilişkin ipuçları vermesidir. (Dönür almak, gelinlerin yüzüne tel takmak...)

İlannamenin sonuna doğru hazırlanış gerekçesi de yazılmıştır: "...balâda beyan olunan ahvâl ve muâmelattan maksad-ı aslî emr-i izdivaca ve teksir-i tenasüle men olan bir takım telafât ve ısrarafât-ı nâmeşrûanın lağv ve ibtaliyle sülale-i milletin teksir ve tevfiri kazıyyesine müstenid(dir)..." İlannâmede son olarak, evliliklerin teşvik edilmesi; 17-18 yaşından büyük bakire kızların hemen velileri, köy ya da mahalleleri marifetiyle, uygun kimselerle evlendirilmeleri emredilir.[36]

II. Abdülhamid döneminde de düğünlerdeki "ısrafât ve tekellüfât"ın önlenmesi üzerinde durulmuş, bu amaçla taşra yöneticilerine çeşitli uyarı yazıları gönderilmiştir.[37] Evliliklerin kolaylaştırılması ve devlet görevlilerinin bu sürece hukuken dahil edilmeleriyle birlikte rüşvetin önlenmesi için bunlara düğünlerde hediye verilmesi ve alınması yasaklanarak cezaya tabi tutulmuştur.[38]

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ

II. Meşrutiyet Dönemi kadın hareketinin nicelik ve nitelik olarak geliştiği yıl-

lardır. "Müsavât-ı Tamme" aydınlar arasında yaygın bir destek bulmuştur. Bu dönemde kadınlar örgütlenerek çeşitli kadın dernekleri kurmuşlardır. Aynı dönemde kadın dergi ve kitaplarında da artışlar görülür.[39] Kadının toplumdaki geleneksel yeri ve işlevinin sorgulanarak yeni bir bakış açısı ile gündeme getirildiğini dikkat çekmektedir. Kadının, değişen konumuna örnek oluşturan, II. Meşrutiyet sonrasında parlamentonun açılmasından hemen önceki bir gösteri, bu konuda ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Gazetelere yansıyan haberler aynen şöyledir:

"İslâm Kadınlarının Bir Teşebbüsü

Geçen gün İslam kadınları İttihad ve Terakki Cemiyeti Merkezine müracaatla Meclis-i Mebusan'ın resmî küşadıyla içtimaâtında hazırın bulunmak istediklerini söylemişler ve eğer Hıristiyan kadınlarının bulunmalarına müsaade edilirse kendilerine de behemâhâl kafes arkasında müzakerâtı istimâ'larına müsaade edilmesini, Hıristiyan kadınlarına müsaade verilib de kendilerine verilmezse, geçenlerde İngiltere Parlamentosu önünde İngiliz kadınlarının yaptığı gibi, nümâyişler icra edeceklerini dermeyân eylemişlerdir.

Mühadderat-ı İslamiyenin terakkiperverliğine ve fikr-i terakkide Avrupa kadınlarından geri kalmadıklarına dail olan şu teşebbüsü takdir eder ve hükümetin teshilât-ı lâzıme ibraz etmesini iltimas eyleriz."[40]

II. Meşrutiyet dönemi feminist hareketin geliştiği ve örgütlendiği yıllardır. Bu nedenle "Hukuk-u Aile Kararnâmesi"nin siyasal sistemin gündemine gelişi bir rastlantı değildir. Henüz bir bütün olarak incelenmemiş olan II. Meşrutiyet dönemindeki feminist hareketin bu kararnamenin çıkışında ve sonraki tüm hukuksal kazanımlarda oldukça önemli bir etkisi vardır. Hukuk-u Aile Karannamesi de hem kadın hakları hem de alle hukuku açısından önemli bir aşamadır.[41] Cumhuriyet Döneminde ise Medeni Kanunun kabul edilişi ve onun ardından yayınlanan "Evlenme Talimatnamesi" evlilik süreci ve işlemlerini düzenleyen ilk hukuksal belgeler olmuşlardır.[42]

Düğün gelenekleri ile ilgili yasak ise Ankara Hükümeti'nin ve I. Dönem T.B.M.M.'nin ilk ele aldığı konulardan olmuş, yasaklama "Men'i İsrafât Kanunu" ile sürdürülmüştür.[43] Bu yasaklamanın ilk maddesi aynen şöyledir: "Düğünlerde alelıtlak cehâz teşhiri, cehâzın açıktan nakli, erkek tarafından iki katdan fazla elbise ihdası, düğün günlerine münhasır olmak üzere bir günden ziyade çalgı çaldırılması ve ziyafet verilmesi, nişan, çevre merasimi ile ağırlık ve hedâya i'tası ve köçek oynatılması gibi ısrafât memnûdur."[44]

SONUÇ

II. Meşrutiyet Döneminde yayınlanan bir süreli yayında rastladığımız şu haber hem eğlendirici hem de düşündürücüydü;

"Cariye Talebi İstidâsı

Her gün makam-ı sadarete acaib istidâ'lar verildiğini haber alıyoruz. geçen gün birisi makâm-ı sadarate verdiği bir istidâda (Teehhül arzusunda bulunduğumdan daire-i fehimhânelerinde çıraklığa lâyık bir ceriyeniz var ise bendelerine ihsan buyurmanızı istirham ederim.) demiş, Müsteşar paşa istidâyı nereye havale edeceğini şaşırmıştır."[45]

Devlet'ten evlenmek için kadın isteyen bu dilekçenin bir anlamlı olmalıdır. Bunun bir yorumu, ayrıntılı hukuk kurallarıyla topluma -evlilik sürecine ve aileye- nüfuz etmeye çalışan; toplumun geleneklerini hukukla yasaklama çabasında olan bir devletin, böylesi bir istemle karşılaşmasının da şaşırtıcı olmayacağı olabilir. Söylemek istediğimiz, "hukuk" kurumunun ne tür bir amaç ve işlev için kullanıldığıdır. Hiç kuşku yok ki hukuk, devletin hukukudur, toplumun değil. Hukuk, devlet için misyon yüklenmiştir, denetleyici ve yönlendiricidir. Yasakçıdır da.

Osmanlı döneminde geceleyin vakitsiz sokakta dolaşan kadının "Ehl-i Irz"-dan olup olmadığını kontrol ederek, "ehl-i ırz"dan ise evine geri göndermek, eğer değilse İstanbul'da "mahall-i mahsususuna", İstanbul dışında "kadın kolcuhanelerine" göndermek ile; 1990'ların Türkiye'sinde tecavüz olayında "iffetli" kadın ile "iffetsiz" kadın arasında ayrım yaparak cezalandırmak arasındaki bir arpa boyu yol gerçekten üzerinde durulmaya değer gözüküyor.

Diğer yandan ise bundan yaklaşık beş yıl önce Güneydoğu Anadolu'da yaşanan olay, konunun bir başka ilginç yönü. Bir suçlunun evine uğrayıp uğramadığını anlamak için, eşinin cinsel organını kontrol ederek, son günlerde cinsel ilişki kurup kurmadığına bakmakla; evlilikte karşı tarafa kaç fincan ve bardak verileceğini ayrıntılı saymak karşılaştırıldığında bu kez kaç arpa boyu geri gittiğimizi anlamak da gerçekten ilgi çekici görünüyor.

Hukuk Devleti olmanın önemli bir koşulu da Hukuk'un toplumun hukuku olmasından geçiyor sanırız.

---

[1] Bkz. "Gülhâne'de Kıraat Olunan Hatt-ı Humayun" **Düstur** Cild-i Evvel I. Tertip, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1289) s.4-7.

[2] Ahmed Cevdet Paşa ve Fuad Paşa'nın ortak eseri olan bu yapıtın yalnızca bürokratik kuralların kuralsallaştırılması ve kolaylaştırılmasına yönelik dar amaçlı bir işlev görmediğini düşünüyorum. Ayrıca bu yapıtın 1800'lerin sonuna doğru bu kez **Kavaid-i Türki** adıyla yayınlanması da bana ilginç geliyor.

[3] Eğer bir hata yapmıyorsam "Vatandaşî" kavramı ilk kez bu metinde kullanılmıştır. Bkz. "Islahata Dair Taraf-ı Vekalet-i Mutlakaya Hitaben Balâsı Hatt-ı Humayun ile Muvaşşah Şerefsadr olan Ferman-ı Alî Suretidir", **Düstur** Cild-i Evvel, I. Tertip (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1289) s.8.

[4] "Tâbiyyet-i Osmaniye Kanunnâmesidir" **Düstur** Cild-i Evvel, I. Tertip (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1289) s.16-18. Uyrukluk konusunda Osmanlı Devletini en çok uğraştıran Kadınlar oluşmuşlardır. Özellikle kadınların yabancılarla evlenmeleri konusu ve sonuçları en çok düzenlemeye uğrayan sorunların başında gelmektedir. Bkz. "Tâbiyyet" Karakoç Sarkız, **Tahşiyeli Kavanin** İkinci Cild (İstanbul: Cihan Matbaası, 1341-1343) s.1-27.

[5] Bu incelemede konu, siyasal-hukuksal açıdan ele alınmıştır. Kuşkusuz konunun yalnızca bu boyutu ile ele alınması yeterli değildir. Üstelik hukuksal metinlerin gerçekliği yansıtmakta ne denli yanıltıcı olabileceği de açıktır. Ancak hukuksal metinlerin siyasal birer çıktı oldukları gözönüne alınırsa kadın, aile ve evlilik kurumlarının anlaşılmasına yönelik ipuçları yakalamak olanaklı olabilir. Bu konuyu toplumbilimsel yönden inceleyen yazılar için bkz. **Türkiye'de Ailenin Değişimi-Toplumbilimsel İncelemeler** (Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay, 1984).

[6] Bu konuda siyasal hakların ve bunların içinde oy hakkının kadınlara da yayılmasını örnek verebiliriz. "Demokrasinin beşiği" olarak adlandırılan Batı Avrupa'da, "demokrasinin" neredeyse II. Dünya Savaşı'nın sonun kadar "erkek demokrasisi" olarak işlediği görülür. Şu anda bile, İsviçre'nin kimi Kantonlarında kadınların siyasal haklardan yoksun oldukları görülmektedir.

[7] Bizim ülkemizde kadınların siyasal haklarını elde etmeleri ya da genel olarak hukuksal açıdan eşitlikçi düzeltimlere gidilmesinin genellikle bir "armağan" ya da "ihsan" olduğu kanısı egemendir. Oysa Cumhuriyet dönemindeki bu eşitlikçi kazanımlar yalnızca Cumhuriyetçi kadronun bir eğilimi değil; bunun dışında 1860'lardan başlayan bir birikim ve özellikle II. Meşrutiyet sonrasında bizzat kentsoylu kadınların verdiği savaşımın sonucu olduğu gözardı edilir-daha doğrusu bilinmez.

[8] "Kanunnâme-i Arazi" **Düstur** Cild-i Evvel, I. Tertip (Istanbul: Matbaa-ı Amire, 1289) s.165-199. Bu yasanın, mülkiyetin parçalanmasını öngören miras hükümleri nedeniyle çekirdek aileye yönelişi hızlandırması konusunda Bkz. Alan Duben, "19. ve 20. yüzyıl Osmanlı-Türk Aile ve Hane Yapıları" **Türkiye'de Aile'nin Değişimi-Toplumbilimsel İncelemeler** (Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., 1984) s.92-111 ve İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Aile" **A.G.Y.** s.79-89 ve yine Alan Duben, "Seksen Yıl Önce İstanbul'da Aile Hayatı" **Tarih ve Toplum** No: 50 (Şubat 1988) s.26-31.

[9] Bkz. "kanunname-i Arazi" **y.a.g.e.** s.178.

[10] Değişikliklerden biri için bkz. "Araz-i Miriyenin Suret-i İntikaline Dair" (17 Muharrem 1274 Tarihli Hatt-ı Humayun) **y.a.g.y.** s.223-224.

[11] Bkz. "Ceza Kanunnâme-i Humayunu" **Düstur** Cild-i Evvel, I. Tertip (Istanbul: Matbaa-ı Amire, 1289) s.537-596.

[12] **Y.a.g.e.**, s.545, Madde 54: "Mücazat-ı Kanuniyede nisâın zükûrdan farkı yoktur. Ancak bazı cezaların sür-u icrîyesinde onların hususiyet hallerine riayet olunmak lâzım gelir."

[13] Bkz. Z.F. Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat" **Tanzimat I** (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940) s.654.

[14] Bkz. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye" **Düstur** Cild-i Rubu, I. Tertip, (Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1295) s.94, Madde: 1685 "Şahadetin Tarifi ve Nisabı Beyânındadır."

[15] Bkz. "Ceza Kanunnâme-i Humayunu" **a.g.e.** Madde: 201.

[16] Bkz. "Bâirade-i Aliye Zabıtaca Men'i Lâzım Gelen Mevad Hakkında Zabıta Memurlarıyla Merkezlerde Bulunan Bilcümle Zabıtan-ı Asker-i Zabtiyyeye Verilen Talimattır" **Düstur**, Cild-i Sâni, I. Tertip, (Dersaadet: Matbaa-ı Amire, 1290) s.760-764 (İrade Tarihi: 23 Muharrem 1278).

[17] **Y.a.g.** Talimatnâme, Madde: 36, 55, 56.

[18] "Zevcinin Haber ve Rızası Olmayarak Ahir ile Firar Eden Hatunun Mes'uliyeti Hakkında İlân-ı Temyiz" **Mehakim-i Ceride** s.2154-2254. İleten, Tomas Antoniyadis, **Kamus-u Kavanin**, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310).

[19] Tanzimat öncesinde, bu konulara ilişkin türlü yasaklamalar için bkz "Osmanlı Toplum yaşayışı ile ilgili belgeler-bilgiler KADIN" **Tarih ve Toplum** No: 3 (Mart 1984) s.32-39 ve No: 4 (Nisan 1984).

[20] Bkz. "Tahrir-i Nüfusun Suret-i İcrasına Dair Talimatnâme" **Düstur-u Zeyl-i Salis**, I. Tertip, (Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1300) s.43-48, (İrade-i Seniye tarihi: 8 Şevval 98) Madde: 7 ve 8. Madde: 8 ... nüfus-u inas her halde bilzat isbat-ı vucud ve ikame-i şuhud ile tasrih-i eşgalden müstesna olarak onların yalnız isimleriyle yaşları zevc veya müteallikatı ifadesiyle tahrir olunacaktır" s.46.

[21] Bkz. "Mecelle: Malumat-ı Civariye Hakkındadır" **Düstur** Cild-i Salis I. Tertip, (1293) s.83-85 Madde: 1202-1209.

[22] Bkz. Şefakât Nişanı Nizamnamesi" **Düstur** Cild-i Ruba, I. Tertip, (Dersaadet: Matbaa-ı Amire, 1295) s.61-62.

[23] **Y.a.g.n.** Madde: 5 s.61.

[24] Bkz. "Münakehat ve Tevellüdât ve Vefaiyâtın Dersaadet Devair-i Belediyesine Suret-i Kaydı Hakkında Kararnâmedir" (7 Kanun-u Evvel 1297) **Düstur-u Zeyl-i Sani, I** Tertip, (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1299) s.2-3.

[25] Bkz. "Tahrir-i Nüfusun Suret-i İcrasına Dair Talimatnâme" (İrade-i Seniye Tarihi: 8 Şevval 1298) **Düstur-u Zeyl-i Salis,** I. Tertip, Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1300) s.48.

[26] Bkz. "Münakehat ve Tevellüdat ve Vefaiyatın..." **y.a.g.n.** s.2-3 Madde: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

[27] Kimi örnekler için Bkz. "Mehakim-i şer'iyeden izinnâme almaksızın akd-i nikah eden imamlar hakkında olunacak muameleye dair Nizamnamedir" **Ceride-i Mehakim** s.2438 ve "Itlak ve nikah davaları Mehakim-i Şer'iyede Raiyyet Olunur" **Ceride-i Mehakim** s.4861 Aktaran, Tomas Antoniyadis; **Kâmus-u Kavanin** (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310) s.633.

[28] Bkz. "Teb'a-yı Devlet-i Aliye ile Teb'a-yı İraniyenin İzdivacı haklarında olan Memnûiyetin muhafazasına dair nizamnâmedir'h' (25 Şaban 1291-24 Eylül 1290) **Düstur** Cild-i Ruba, I. Tertip, (Dersaadet: Matbaa-ı Amire, 1295) s.614.

[29] **"Y.a.g.n."** Madde: 3.

[30] "İran teb'asının teb'a-yı Devlet-i Aliyeden olan nisâ ile izdivacları kat'iyyen ve kuvviyen men olunmuş olduğundan bu memnûiyetin devamı zımnında hükümet-i seniyece tedabir-i mükemmele ittihaz olunacaktır..." Bkz. Teb'a-yı İraniye Hakkında Mehakim-i Devlette icra olunacak Muamele hakkında Emirnâmedir" **Düstur** Cild-i Salis I. Tertip (1293) s.188.

[31] Şerafetti Turan: "Tanzimat Devrinde Evlenme Meselesi" **İş ve Düşünce**, No: 182 (1 Ekim 1956) Cilt: XXII s.14-15.

[32] Bkz. Halil Cin; **İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme**, (Ankara: A.Ü.H.F. Yay. No: 431, 1974) ve Aynı yazarın, **Eski Hukukumuzda Boşanma** (Ankara: A.Ü.H.F. Yay. No: 398, 1976).

[33] Bu ayrılıklara ilişkin bkz. İlber Ortaylı; "Osmanlı Toplumunda Aile" **Türkiye'de Ailenin Değişimi-Toplumbilimsel İncelemeler** (Ankara: Türk Sosyal bilimler Derneği Yayınları, 1984) iç. s.79-89.

[34] Bu dönemdeki evlilik işlemleri için bkz. M.Akif Aydın; **İslâm-Osmanlı Aile Hukuku** (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., No: 11, 1985) Bu kitaptan yararlanmamızı kolaylaştıran Serpil Çakır'a teşekkür ederim.

[35] Bkz. "İzdivac ve Tenaküh Maddesi Hakkında Tenbihata Havi İlhannâmedir" **Düstur** Cild-i Evvel, I. Tertip, (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1289) s.736-741.

[36] Bu aktarma yukarıda adı geçen ilannamenin s.736-741 sayfalarında özetlenmiştir. Bu düzenlemenin Türkçeleştirilmiş ve kısaltılmış biçimi için bkz. H.Berksun; "Düğün Geleneklerine Yasak" **İdare Dergisi**, No: 174 (Mayıs-Haziran 1945) Yıl: 16 s.13-24.

[37] Bu konudaki kimi örnekler için bkz. "Taşralardaki Düğünlerde Israfat ve Tekellüfatın Men'i Hakkında Dahiliyeden Taharriyat" (28 Haziran 1304 No: 55, Dahiliyeden diğertaharriyat 25 Kanun-u Sâni 1304, No: 195) aktaran, Thomas Antoniyadis; **Kamus-u Kavanin (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310) s.633.**

[38] **Bkz. "Ceza Kanunname-i Humayunu" Düstur** Cild-i Evvel, I. Tertip (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1289) Madde: 67.

[39] Bkz. Ekrem Işın; "Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat" **Tarih ve Toplum** No: 51 (Mart 1988) s.22-27, Zafer Toprak: "Kadın Askerler ve Milli Aile" **Tarih ve Toplum** No: 51 (Mart 1988) s.34-38; Zafer Toprak: "İkinci Meşrutiyet'te Kadın Dernekleri" **Toplum ve Bilim** No: 43/44 (Kış 1989) s.173-190, Aynur İlyasoğlu-Deniz İnsel; "Kadın Dergilerinin Evrimi" **Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler 1849-1984,** (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1984) iç s.163-184; Serpil Çakır: "Osmanlı Müdafa-ii Hukuk-u Nisvân Cemiyeti" **Tarih ve Toplum** No: 66 (Haziran 1989) s.16-21; Niyazi Berkes: **Türkiye'de Çağdaşlaşma** (İstanbul: Doğu-Batı Yay., 1978) s.435-442.

[40] Bkz. **Servet-i Fünun** "İslam Kadınlarının Bir Teşebbüsü" No: 916 (4 Kanun-u Evvel 1324-17 Aralık 1908) s.45.

[41] Bkz. **Nikah-ı Medeni ve Tâlak Hakkında Hukuk-u Aile Kararnamesi** (İstanbul: Kader Matbaası, 1336) Bu kararname ile ilgili resmi belgeler ve kararnamenin kendisi yer almaktadır. Ayrıca bkz. S.Şakir Ansay; **Medeni Kanunumuzun 25. Yılı Münasebetiyle Eski Aile Hukukumuza Bir Nazar Hukuk İnkılâbımızı Aydınlatan Tarihi Teşri Vesikalar** (Ankara: A.Ü.H.F. Yay., 1952).

[42] Bkz. **Kanun-u Medeni Hükmünce Evlenme Talimatnamesi** (İstanbul: Cihan Matbaası, 1926).

[43] Bkz. "Düğünlerde Men'i Israfat kanunu" **T.B.M.M. Kavanin Mecmuası** (Birinci İntihab Devresi) Cild: I (Ankara: T.B.M.M. Matbaası, 1341-1925) s.59 (**Ceride-i Resmiye** ile neşr ve ilan tarihi 28 Mart 1337) No: 8.

[44] "Men'i Israfat Kanunu" Madde: 1.

[45] "Ceriye Talebi İstidası" **Servet-i Fünun** No: 916 (4 Kanun-u Evvel 1324-17 Aralık 1908) s.45.

Kasabada Politika ve Politikacı

*Ayşe Güneş-Ayata**

'Hami ve adamı' **(patron-client)** kavramı, sosyal antropoloji, sosyoloji, siyaset bilimi hatta uluslararası ilişkiler gibi bilim dallarında yaygın olarak kullanılmaktadır (örneğin-Kenny, 1960, Rosenau, 1969, Kovokin, 1988, Eisenstadt, 1981). En genel yönleriyle ele alındığında bu kavramın eşit olmayan, karşılıklı alışverişe dayalı ikili ilişkiler üzerinde durduğunu görürüz (Lande 1977). Hemen belirtmeliyim ki, 'hami ve adamı' kavramı yukarda sıraladığım değişik bilim adamlarında oldukça farklı anlamlar taşımaktadır. Hatta, aynı bilim dalı içerisinde bile kavramın değişik tarihsel dönemlere ilişkin ikili ilişkilerin açıklanmasında farklı içeriklere değindiğini hatırlamakta yarar var. Modern siyasi partilerin örgüt ilişkilerinden feodalizmdeki vasallık ilişkilerine veya uluslararası ilişkilerden ilkel toplumlardaki siyasi liderlik ilişkilerinin belirlenmesine kadar uzanan, tarihsel zaman ve ortam açısından birbirinden çok ayrı konuların incelenmesinde kullanıldığını gördüğümüz bu kavram açıklayıcılıktan çok belirginsizlik ve karışıklığa yol açmaktadır. Kendi ampirik bulgularımı yorumlarken, bu türden bir kavram karşıklığına düşmemek için bazı tanımlamalar yapmaya çalışacağım.

'Hami-adamı' ilişkileri, hamilik **(patronage)** ve aracılık **(clientelism)** kavramları birbirinden farklı siyasi katılma biçimlerini açıklamakta kullanılır. İçinde bulundukları ortamın özelliklerine de bağlı olarak bireyler, toplumsal gruplar, sosyal sınıflar, bu katılım biçimlerinden birine veya aynı anda bir kaçına birden başvurabilirler. Ortam ve koşullar değiştikçe birinden diğerinin kullanılmasına geçebilirler. Daha önemlisi bu "geleneksel" katılma biçimleri, "çağdaş" olarak tanımladığımız sosyal sınıf ve çıkar temellerine dayalı katılma biçimleri ile birlikte var olabilir. Hamilik **(patronage)** ve aracılık **(clientellism)**, hami-adamı **(patron-client)** ilişkilerinin yani ikili, karşılıklı eşitsiz ilişkilerin türleridir. Bunlar farklı siyasi tahakküm ilişkilerini yansıtırlar.

* Orta-Doğu Teknik Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi.

Hamilik **(patronage)** ve aracılık **(clientellism)** birbirlerinden farklı sosyal ve siyasi yapılara özgün siyasi katılma biçimleridir.

Hamilik **(patronage)** devletin ekonomiye ve toplumsal güç dengelerine müdahalesinin az olduğu kapalı ekonomilerde görülür. Bu tür ortamlarda, başkalarına dağıtılabilecek şahsi servete sahip olanlar (örneğin toprak ağaları veya yerel tüccar) kaynaklarını dağıtarak ve çeşitli imkanlarını kullanarak başka kişilerin siyasi faaliyetleri üzerinde denetimlerini arttırmaya ve bu yolla siyasi güç edinmeye çalışırlar (Scott, 1969, 1972). Bu güç sahiplerine "hami" **(patron)** denilmektedir. Bu sistemde hamiye tabii olan "adamı" **(client)** ona bütün desteğini verir, buna karşılık da devlet güvencesinden yararlanma olanağı olmayan bir ortamda, kendisine bir koruyucu, bir kollayıcı, "hami" **(patron)** bulmuş olur. Bu tip ilişkilere pazar ekonomisinin fazla yaygınlaşmadığı, devletin veya devlete bağlı yan örgütlerin taşra yaşamını fazlaca etkilemediği ve siyasi partiler arasında rekabetin yoğun olmadığı durumlarda rastlanılır. Bu ilişkilerin özgün yönü ikili sadakat bağlarının oldukça uzun süreli olmasıdır. Bu anlamda hamilik **(patronage)**, tıpkı servet gibi, babadan oğula geçmektedir. Hami **(patron)** özerk bir güç odağı oluşturur, yani devlete bağımlılığı oldukça sınırlıdır.

Devletin ekonomiye müdahalesinin arttığı ve tarımın pazar ekonomisine daha yoğun olarak katıldığı durumlarda yukarıda değindiğim ilişkilerin niteliği de önemli değişikliklere uğramaktadır. Bir yanda devlet, tarım ürünlerini doğrudan satın almak ve pazarlamasında yardımcı olmak, bazı tarımsal girdileri dağıtmak, teknik yardım sağlamak ve kredi temini gibi faaliyetlerini arttırmakta, diğer yanda ise mahkemeye başvurma oranı artmakta, medeni nikahlar yaygınlaşmakta, eğitim, sağlık gibi hizmetlerden yararlananların sayısı çoğalmakta, toplumsal güvenlik sistemi (yaşlılık, sakatlık, işsizlik sigortası) gelişmektedir. Bunlara ilaveten kitle iletişim araçları taşranın merkezle bütünleşmesini hızlandırmaktadır. Bu yeni ortamda iki ana sorun çıkar: Birincisi kıt olan kaynaklarını dağıtan devletten, dağıtılanın bir kısmını koparabilmek, ikincisi ise hakkını elde edebilmektir. İkincisinde sorun kaynakların kıtlığı olmayabilir, ama bürokraside işlerin karmaşıklığı ve anlaşılmazlığı, "memurun" tayinle gelmiş bir yabancı olması, idarenin vatandaşa "tarafsız ve eşit davranmaması" söz konusudur. Vurgulamak istediğim nokta, gerek kaynak kıtlığı gerekse hak aramanın zorluğunun, sorunları bilen ve güçlü kişilerden yardım almayı zorunlu hale getirdiğidir.

Çok partili demokrasilerde siyasi partiler bir rekabet içerisinde seçmenlerine hizmet etmeye çalışırlar. Yerel düzeyde siyasi güç büyük ölçüde parti liderlerinin elindedir. Böyle olunca da mahalli istekler parti liderlerine yönelir ve onların yardımı beklenir. Dikkat edilmesi gereken nokta, buradaki "parti lideri"nin eski "hami"ler **(patron)** gibi kendi kaynaklarını kullanan kimse değil, devletin olanaklarını kendi siyasi gücünü ve partisinin oylarını arttırmak için kullanan "aracı" **(broker)** durumda olmasıdır. Diğer bir değişle, partici kişisel servetiyle değil, siyasi güçle hareket etmektedir.

Bu değişmelerle ikili ilişkilerin niteliği de değişmektedir. Kollananın bağımsızlığı artmakta, aracılık kurumsalaşmakta, ilişkinin sadakat boyutu azalmak-

ta, sürekliliği ise eksilmektedir, hatta denilebilir ki, bir "iyilik" **(favor)** karşılığını bulduğunda ilişki biter veya bitebilir. Genel oy, müdahaleci devlet, pazarla bütünleşme, yarışan kuvvetli siyasi partilerle birlikte gelen bu yeni katılım biçimine "aracılık" **(clientelism)** diyoruz (Boissevain, 1969, 1977).

Ayrıca siyasi partilerin oy toplama yarışı yeni bir pazarlık biçimi ortaya çıkarmıştır. Her ne kadar bu yazının önemli bir konusu olmayacaksa da, kavram karşılığını önleme açısından, buna değinmekte yarar olabilir. Burada söz konusu olan, bir siyasi partinin bir köy veya mahalleye hizmet götürmek vaadiyle oy istemesidir. Bunlar bir topluluğa yönelik hizmetler olduğundan (elektrik, su, yol, okul vs.) toplu pazarlık niteliğini taşır: Yani, bu hizmeti sağlamak partinin mahalle veya köy temsilcisinin itibarını ve gücünü arttırmasına yardımcı olursa da ikili değil, toplu bir ilişkidir. Bu tür ilişkilere "parti menfaati için kollama" (**party-directed patronage**, Weingrod, 1968) denir.

Yukarıda sıraladığım geleneksel katılım biçimleri yatay değil dikey ilişkileri içerir. Böyle de olsalar katılımı arttırıcı rol oynadıkları kuşku götürmez. Köklü değişikliklerin olmadığı (örneğin dikeyden yatay sınıf dayanışmasına geçiş gibi) veya bu eğilimin zayıf olduğu ortamları durağan olarak nitelemek yanlıştır. Çünkü geleneksel katılma biçimleri de kendi içlerinde önemli değişikliklere uğramaktadırlar ve bu değişiklikler ilişkilerin sayısının artması ve çeşitlenmesi doğrultusunda, kısacası artan katılım biçimindedir.

Türkiye'de kasabadaki mahalli güç yapısı da, yukarda anlatmaya çalaştığım siyasi katılma biçimleri doğrultusunda değişime uğramıştır.

Türkiye'de Cumhuriyetin Kuruluş yıllarını analiz eden siyasi tarih çalışmaları, 1920'de Kurtuluş Savaşı'nı başlatan, 1923'de Cumhuriyet Halk Fırkası'nı kuran grupları, askeri-sivil bürokratlar ve eşraf olarak gösteriyorlar (Timur, 1971, Tezel, 1982). 1920'lerde büyük bir siyasi hareketi sürükleyecek kadar güçlü gösterilen bu "eşraf" kimdi? Gücü neye dayanıyordu? Cumhuriyet'in 60 yılı içerisinde kasabanın siyasi yapısı ve güç dengeleri ne şekilde değişti? Siyasi katılım ne ölçüde yaygınlaşmaktadır? iktidara, gelişen katılım süreci içerisinde ortak olan başka sınıflar var mıdır? Hangi sosyal gruplar, ne tip katılım biçimlerini benimsemişlerdir? Bu soruların ışığında bir Orta Anadolu ilçesi olan Beyazsaray*'daki Cumhuriyet Halk Partisi ilçe örgütündeki yapısal değişiklikleri, güç dengelerini ve çeşitli devrelerdeki katılım biçimlerini inceleyeceğim.

Türkiye'deki sosyal değişmenin hızı ve biçimi kasabaların yapısına farklı biçimlerde yansımıştır. Bir yandan hızlı sanayileşme ve şehirleşmeden doğrudan etkilenen, özellikle batı Anadolu'da, büyük şehirlerin metropol alanlarında olan, adeta şehirleşen kasabalar, diğer yanda değişmenin göreli yavaşlığı sonucu görüntüsünün bile değişmediği, gelenekselliğin sembolü halindeki kasabalar, Beyazsaray bu iki uç tipten de farklı bir konumdadır.

1909'da Beyazsaray, gerek merkez kasaba nüfusu gerekse hinterlandındaki nüfus açısından bölgenin önemli bir merkeziydi. 1909'da 14.412 olan kasaba

* Beyazsaray kasabanın gerçek ismi değildir.

nüfusunun yarısı gayri müslimdi, 1920'lerde onların göçü sonucu 1927'de kasaba nüfusu 8.506'ya düşmüş, yılda ortalama % 0.6 bir artışla ancak 1970'de 1909 nüfusunun üstüne çıkmıştır (15.553). Ayrıca 1954'e kadar 98 köyün idari merkezi iken, 1957'de bu sayı 46'ya düşmüştür. İdari olarak kontrolünde olan köylerin azalması, Beyazsaray'ı daha az köylünün indiği bir merkez haline getirmiştir. Buna rağmen 1970'lerde hâlâ, bulunduğu ilde merkez ilçe hariç en büyük ilçedir.

1978'de aşağı yukarı 100.000 kişilik bir nüfusa hizmet eden, 300 ticarethane, 300 küçük imalatçı ve tamirci, yakın çevrede yeni yapılan 4 tane büyük sanayii yatırımı, çeşitli ürünleri üreten gelişmiş bir tarım kapasitesi vardır.

1920'de Türkiye'nin birçok yerinde olduğu gibi Beyazsaray eşrafı, Kuvayı Milliye hareketine katılmış, fiilen savaşmış, daha sonra da Atatürk'e bağlı kalmış, Cumhuriyet'i ve onun siyasi örgütü olan Cumhuriyet Halk Partisi'ni desteklemeye devam etmişti. Beyazsaray eşrafı mültezim kökenli toprak sahibi ve tüccardı. Eğitimleri, belki de Türkiye'deki diğer kasaba eşrafının ortalamasından yüksekti. Aralarında, mülkiye, hukuk mezunları vardı, kaldı ki ilçede de okuma olanakları çoktu (1900'de 3 medrese, 1 rüştiye, 73 ilkokul). Eğitimlerinin yüksek oluşu, İstanbul'la ve diğer merkezlerle yakın ilişkileri, ayrıca mahalli olarak da gayri müslimlerle birlikte yaşama sonucu batılılaşma hareketine yatkınlığı olan seçkin kadroya, Cumhuriyet'i ve Atatürk devrimlerini hemen benimsetti. Devletin merkezi örgütleriyle, ne biçimsel ne de esasta hiçbir temel anlaşmazlıkları olmadı.

Zaten siyasi olarak kasaba eşrafının ana meselesi, köylünün veya seçmenin desteğini, onayını almak değildi. Eşraf için, parti merkezinin ve merkezdeki otoritenin yerel kolu olmak, bu açıdan onların güvenini uzun bir süre elde tutmak, çok daha önemliydi. Zaten iki dereceli seçimlerin kaldırıldığı 1946 seçimlerine kadar, köylünün demokratik bir süreç sonucu kendi temsilcilerini seçmesi, partiden ve devletten bazı hizmetler beklemesi söz konusu değildi. Hatta köylünün, eşrafla bile ilişkileri çok sınırlıydı. Devletin merkezi örgütlerinde eşraf, yöre halkını temsil ediyor diye düşünülüyorsa da, halkla eşrafın zayıf siyasi bağlantısı bunu bile şüpheli kılıyordu. Kasaba eşrafı bölgenin zengini, Kurtuluş Savaşı kahramanı, bilen ve sayılan kişisi olarak köylü tarafından tanınırdı. Bu tanınmışlık, 1950 sonrasında olduğu gibi, evine gidilerek bazı taleplerde bulunulacak kadar kendini yakın görme anlamına gelmiyordu. 1920'lerin eşrafı, toprağı işlenen, uzak, belki de soğuk, halkın dışında ve sadece saygınlığını arttıracağı ölçüde köylüye yardım eden bir seçkinler topluluğu idi. Kendi toprağını işleyen köylünün bakımından, tabii ki, sorumlu idi. Ayrıca doğrudan bağlantısı olmayan köylüye de yardımcı olurdu. Fakat bu, ilçe içinde iyi insan olarak yapacağı ünün ve kazanacağı itibarın dışında, özellikle siyasi bir amaç gütmüyordu. Zaten söz konusu yıllarda köylünün kasaba ile ilişkisi de çok azdı. Kışlık ihtiyacını karşılamak (tuz, gaz almak), askerlik, mahkeme, vergi, aşağı yukarı başlıca kasabaya inme sebepleriydi. Eşrafın kendi topraklarını denetlemesi dışında, köylüyle ilişkileri de kasabaya inenlerleydi. Beyazsaray ilçesi, küçük köy-

lülüğün hakim olduğu bir bölgedir. Kasaba eşrafının toprakları birkaç köyde yoğunlaşmıştır. Onun için eşrafın doğrudan ilişkide bulunduğu köy ve köylü sayısı azdı. Köyün bir kısmı veya bütün topraklarına sahip olduğu yerlerde köylünün bakımından ve sorunlarını çözmekten sorumluydu. Kötü giden hasattan çocuklarını evlendirmeye, vergi ödemekten askerliğe, mahkemeden hastalığa, her türlü sorunun çözümünde kendisinden yardım beklenirdi. 1920-1946 arasında eşraf bu sorunlara çözümler getirirken veya getiriyormuş gibi görünürken, bunu köylünün kendisine getireceği ne oyu, ne de mali faydayı hesaplıyarak yapıyordu. Tek partili, iki dereceli seçim sisteminde köylünün oyunun önemi marjinaldi. Geleneksel bağlar yarıcılık ilişkilerinde önemliydi ama, köyün içinde mecbur kalınınca yarıcı değiştirmek mümkündü. Bayramdan bayrama yedirilen bir yemek, köye dönerken köylünün eline verilen biraz yolluk veya mahkemede hakime yollanan bir selâm, doğrudan çıkar veya karşılık beklemenin değil, bir geleneksel kültürün parçasıydı. Ne de olsa "ağalık almakla değil, vermekleydi". Cömert, darda kalana yardımcı olmak, eşrafın, eşraf konumu içindeki ününü, ilçe, il hatta bazen bölge düzeyinde duyurur, bu da bölgenin itibarlı sayılan kişisi olmasını sağlardı. Hatta siyasi propaganda bile köylüye daha iyi bir hayat vaad etmiyordu. Memleket sorunları üzerinde bilgili eşraf (ne bilgi vermek ne de hesap vermek amacıyla) köylüye siyasi olayları anlatır, memleket ve parti büyüklerinin memleketi ne kadar çok düşündüğünü vurgulardı.

Mahalli itibarını korumak için bu kadar gayret gösteren eşrafın tek amacı, Ankara'da o bölgenin ileri geleni, sorumlusu olarak bilinmik, kendisine ihtiyaç duyulduğunda çağırılmak, bazen de milletvekilliğiyle onurlandırılmaktı. Bunun için de her fırsatta, ileri gelen parti ve devlet bürokrasisine yerel itibarını göstermeye çalışırdı. Mahalli olarak kendilerine yardımcı olup onları ağırlamak başlıca görevleri arasındaydı.

1940'lara kadar, eşraf kasabada devletin temsilcisi, partinin örgütcüsü ve lideri, cumhuriyet ve onun ideolojisinin koruyucusu olmuştur. Nitekim, şahıs şahıs incelendiğinde Beyazsaray kuvayi-milliyecileri, 1920-1946 arasında belediye başkanı, il genel meclisi üyesi, partinin ilçe başkanı, milletvekili olarak çalışmışlar, Cumhuriyet Halk Fırkası'nı (sonradan Cumhuriyet Halk Partisi'ni) kuranlar onlar olmuş, hatta 1934'de kadınlara siyasi katılma hakkı verilince eşlerini partiye kaydettirmişlerdir.

Eşrafın köylüyle ilişkisinin anlamını daha iyi kavramak için bu devirde Beyazsaray köylerine bakmak gerekir. 1950'de Beyazsaray'a yakın köylerden ikisini inceleyen P.Stirling bu köylerin il ve kaza merkezlerinden oldukça kopuk olduklarını, köy nüfusunda erkeklerin bile mevsimlik işçilik dışında, köyden senede ancak 2-3 kere çıktıklarını, köylünün devletle ve devletin temsilcileriyle son derece az ilişkisinin olduğunu, tek öğretmenin köyden yetişme bir eğitmen, ilkokulun 3 sınıflı olduğunu, köy ilkokulundan daha fazla okumuş hiç kimsenin bulunmadığını, gelirin tahıl üretimi ve hayvancılığa dayalı olduğunu, 1'e 5 almanın iyi verim sayıldığını, en yaygın üretim biçiminin küçük köylülük olduğunu, köylünün ancak 1950'ler sonrası gelişen devletin destekleme alımlarıyla

tarım ürünü artığını artan oranlarda pazarladığını anlatır (Stirling 1965). Köylü kendisine sadece vergi toplamak için gelen ve hiçbir faydası olmadığına inandığı devlete, yarı şüpheli, yarı düşmanca bakar. Devletin köylüyle doğrudan ilişkisini sağlayan memuru da "yabancı"dır, köylüyle ilişki kurmakta zorluk çeker, köylünün sorunlarından habersizdir, ilgisizdir. Değil köylünün, 1946 seçimlerine kadar Cumhuriyet Halk Partisi'nin mahalli teşkilâtının bile fikri alınmadan parti merkezi tarafından tayin edilen milletvekilleri de kendi seçim bölgelerine, seçmenlerine yabancı idiler. Böylelikle iki yabancılaşmış grup "eşraf" aracılığıyla bağlantı kurmak zorundaydı. Bir tarafta köylü, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin mensubuydu, ama askere gitmek, vergi vermek gibi kendisine düşen görevler dışında onun varlığını pek anlayamıyordu. Öbür taraftan da merkez dışında görev yapan memur, köylünün vatandaş olduğunu biliyor, fakat onun sorunlarına yabancılık çekiyordu. Eşraf bu yabancılaşmış iki grup arasında, "merkez"le "çevre"yi birleştirmede çok önemli, kilit bir noktadaydı.

1950'ye gelene kadar Beyazsaray eşrafında bazı değişiklikler gözlüyoruz. Bunların başında batılılaşmaya açık, cumhuriyet ideolojisine inanmış, okumuş, zengin eşrafın, zaten ilçe merkezinde kendilerine devamlı oturmaya mecbur bırakacak bir işleri de olmadığı için kendileri ve çocukları için daha iyi bir hayat düşüncesiyle, Ankara ve özellikle İstanbul'a göçmeleri gelir. 1950'lerde artık Beyazsaray'da Kurtuluş Savaşı eşrafından kimse kalmamıştı. Yerlerine gelen kimseler daha az eğitim görmüş, mahalli yönleri daha ağır basan ve merkezden çok yerel güçlere yöneliktiler.

1950'de CHP Beyazsaray teşkilatının durumu, tek kelimeyle çözülme idi. Partinin 1950 öncesi mahalli liderleri daha seçimler kaybedilmeden ilçeyi terk etmişler, seçimler kaybedilmişti, partiye yeni tür eşraftan da ilgi çok azdı. Yeni bir siyasi katılım biçimi ortaya çıkmış, mahalli güçler bu katılım biçiminin içinde yerini almış ve başka bir siyasi parti, döneme, katılım biçimine, güç dengelerine sahip çıkmaya başlamıştı. 1950-57 arasında, CHP Beyazsaray örgütünde ne ilçe merkezinden kaynaklanan ne de seçmen katılımından kaynaklanan bir hareketlenme oldu. 1957 seçimlerine kadar da bu şaşkınlık ve dağınıklık devam etti. 1957 mahalli seçimlerinde CHP Beyazsaray ilçe merkezi belediye seçimlerini büyük ölçüde adayın niteliklerinden dolayı kazandı. Aynı yıl CHP Türkiye'de ve Beyazsaray'ın bulunduğu ilde, daha iyi sonuçlar aldı. Bu da 1957 sonrasında partiyle ilçedeki bazı az sayıda da olsa insanın ilgilenmesini getirdi. Partiye yeni kayıt olanlar oldu. Daha da önemlisi daha önce aileden CHP'li olan bazı kimseler, ilçe yönetimini ellerine geçirmek için çalıştılar. Parti faaliyetlerini yeniden canlandırma çabasına giriştiler. Bunlar, büyük bir çoğunluğu eskiden beri partili olan, 1950 öncesinde ilçedeki mevcut iktidar yapısı içerisinde yer alamamış, 1950-57 arasında da Demokrat Parti'nin çok kuvvetli egemenliği karşısında kendilerini öne sürmeye cesaret edememiş kişilerdir.

Sosyal köken olarak baktığımızda 1957'de CHP'ye güç vermek, iktidarı ele geçirmek isteyenlerin, 1950'de DP'ye sahip çıkan gruplardan farklı olmadıkla-

rını görüyoruz. Tüccar veya toprak sahibi olmalarının dışında daha önceki yerel seçkinlerden çok farklıydılar. Onlardan daha az eğitimli (ilk, orta öğretim), kaza dışıyla çok az ilişkisi olan, fakat köylüyle yakın ve yüz yüze ilişkisi bulunan, servetinin büyük bir kısmını kendi yaşamı süresinde yapmış yeni bir mahalli siyasi seçkin grupla karşılaşıyoruz. Bu yeni grup, 1950 öncesinin seçkinleri gibi varlığını devletin yöresel temsilcisi olmaya değil, köylünün kasabadaki temsilcisi olmaya, onun maddi, manevi hamisi olmaya, onun için bir çeşit sosyal sigorta olmaya borçludur.

Çok partili demokratik hayat ve özellikle Demokrat Parti'nin politikalarını bu yönde çizmesi sonucu, siyaset karşılıklı pazarlıklar sistemi haline gelmiştir. Tek partili dönemde siyasi hamilik **(patronage)**, sisteminin olmadığını iddia etmek zordur, yine de denilebilir ki 1950 sonrası çok partili sistem, bu katılım biçiminin en yaygın zamanı olmuştur. Artık mahalli siyasi liderler için, prestij, saygınlık yeterli olmamaktadır. Devlet, doğrudan veya dolaylı olarak kontrol ettiği kaynakları dağıtarak, kendisine daha fazla siyasi destek getirecek kişilere maddi katkılarda bulunmaktadır. Hızla pazara açılan tarımın modern girdilere ihtiyacı vardır. Para ekonomisi gelişmektedir. Yoğunlaşan ticaret ağı, yeni olanaklar, mallar ve bayiiliklerle birlikte gelmektedir. Yeni gelişen mahalli seçkinler bu olanaklardan yararlanmak istemekte, siyasi güçleriyle devletten bazı maddi imkanlar almaya çalışmaktadırlar.

Siyasi hamilik **(patronage)** sistemi sadece kasaba seçkinlerindeki bazı değişikliklerden çıkmadı. Bu katılım şekli sistemde "kollanan adam" **(client)** olan köylü tarafından benimsenmişti. Köylü için bu dönemdeki en önemli değişiklik, kendisinin seçme hürriyeti olmasıdır. Siyasi partiler, ideolojiler arasındaki seçim daha ikinci plandadır. Zaten 1950'de partiler arası tercihte, rasyonel çıkar ayrılıklarına dayalı seçimden çok, çok partili siyasi hayattan önce köyde var olan gruplardaki ayrılıklar önemli olmuştu. Stirling, 1950 seçimlerini anlatırken, köyde birbiriyle daha önceden kavgalı grupların, birbirinden farklı partileri seçtiklerini, böylece daha önceden olan kavgaların üzerine siyasi partilerin oturduğunu anlatıyor (Stirling 1965). Köylü bir siyasi partiye oy verirken, sadece bir parti tercihi yapmamakta, köydeki gruplara, kendi ailesine, hatta mahalli seçkinlere karşı sadakatini ispat etmektedir. Kaldı ki, mevcut köy içi kavgaların üzerine oturan bir sistemde, parti değiştirmek de çok zordur; çünkü bu sadece bir parti değişikliği olarak algılanmaz, bütün köy içi sadakatleri değiştirmek anlamına da gelir.

1950'lerde köyün iç yapısı da, Türkiye'nin değişen sosyo-ekonomik yapısıyla birlikte değişmektedir. Tarım pazara açılmakta, nüfus artmakta, şehirle ilişkiler sıklaşmakta, köylünün siyasetten beklentisi değişmektedir. Devlet artık sadece vergi verilen, askere gidilen bir kurum değil, hizmet getiren, kaynak dağıtan bir kurum olmaya başlamıştır. Ziraat Bankası 1950 sonrası, yaygın kredi dağıtımına başlamıştır. 1937'de kurulan Toprak Mahsulleri Ofisi, 1949'dan sonra devletçe (genellikle dünya pazar fiyatları üzerinde) belirlenen fiyatlarla ürün almaktadır. Tarım girdilerinin kullanımını devlet hem hizmet yoluyla, hem de krediyle desteklemektedir. Bu değişiklikler listesi uzatılabilir. Demokrat Parti bu

değişiklikleri, başlatmadıysa da hızlandırdı. Fakat daha önemlisi Demokrat Parti'nin, köylünün siyasi toplumsallaşması açısından katkısı olmuştur. Seçimin, seçme imkânı olduğu, seçilen hükümetin kendisine karşı sorumlu olacağı fikri, köylü için 27 yıllık Cumhuriyet deneyiminde çok yeniydi. Bu süre içinde ilk defa bir siyasi parti, hem hizmet vaad ediyor, hem hizmet ediyordu.

Artık kaza merkezindeki parti ileri gelenleri, devletin değil, bir siyasi görüşün, partinin, iktidar olabildikleri sürece hükümetin temsilcileridir. Köylünün, partiden, parti ileri gelenlerinden bu yeni siyaset içinde beklentisi gittikçe artmaktadır. Köylüden oy alabilmek için köylünün beklentilerine ve ihtiyaçlarına cevap vermek zorundadır. Para ekonomisinin ve pazara açılmanın sonucu olarak köylünün ürününü pazarlama sorunu büyümüş, para karşılığı aldığı mallar artmıştır. Yeni kasaba seçkinleri buna paralel olarak tüccarlardır. Köylüye tarım ürünü karşılığı borç verir, kredi açar. Tüccar için bu kârlı bir iştir; köylünün ürününü ucuza kapatmakta, köylüye sattığı malları kolay pazarlamaktadır. Köylü için de "iyilik" **(favor)** yapmaktadır. Paraya en çok gereksinimi olduğu zaman, güvenebileceği bir insan vardır. Düğün masraflarından, sağlık gereksinimine kadar, her türlü olağan ve olağan dışı ihtiyaçlar için tüccar bir sigorta mekanizmasıdır. Kasaba tüccarı için de gelişen imkânlar vardır. Ticaret ağı yoğunlaşmakta, devlet de bunu desteklemektedir. Tüccarın köylüyle kendi öz kaynaklarını kullanarak geliştirdiği siyasi hamilik **(patronage)** ilişkisi, iktidar gözünde hamiyi **(patron)**, bölgenin kırılmaması, kaybedilmemesi gereken oy kaynağı haline sokar. İki partili düzen içerisinde iktidar, tercihlerini siyasi yandaşlar leyhine yapacağına göre, mahalli olarak da yandaşı hamileri kredi, bayilik vb. ile doğrudan desteklemektedir. İktidar tarafından kollanması, devletle yakın ilişkileri, hami'yi **(patron)** köylü gözünde bölgenin iktidar temsilcisi yapar. Bunun için de köylü, haminin kendisinin devlet kapısındaki bazı işlerine (askerlik, mahkeme gibi) yardımcı olmasını isteyebilir. Bu da köylü için sigorta mekanizmasının bir parçasıdır. Fakat hamilik **(patronage)** ilişkisinin özü haminin **(patron)** kendi öz kaynaklarıyla sağladığı güvenlik sistemidir. Devletin kaynaklarına aracılık etmekten ziyade, tüccarın kendi kaynaklarını dağıtmak karşılığı yarattığı sadakat ağlarına dayalı bir sistem olduğu için, bu devri, hamilik **(patronage)** olarak adlandıracağım.

Beyazsaray CHP teşkilatı içerisinde, 1950'lerden sonra bu katılım tarzı gittikçe belirginleşmiştir. Bunun en açık örneği Aksoy ailesinin parti içerisinde yükselişidir. Cemal Aksoy (70) her ne kadar 1930'lardan beri CHP'nin çeşitli faaliyetlerinin içerisindeyse de, ne kendisi ne de ailesi mahalli olarak sözü geçen insanlar arasında sayılmışlardır. Aksoy'lar bu yıllarda zengin sayılmayan hali vakti yerinde insanlardı. Cemal Aksoy için partide yükselme imkânı, 1950'ye kadar partideki eski eşrafın çekilmesi ve 1950'de de partinin seçimi kaybetmesi sonucu hemen hemen hiç kimsenin kalmamasıdır. Bu dönemde partiyi bir teşkilat olarak ayakta tutabilmek için çok emek vermiş, ilk ürününü ise 1957'de bir diğer partilinin belediye başkanı olmasıyla almıştı. 1957'de CHP belediye başkanlığını sadece yaklaşık 3 ay kadar elinde tutabildi. Fakat 1960 sonrasında, artık Cemal Aksoy, 1965'e kadar iktidar partisinin, 1965-1971 arasında da

ikinci büyük partinin mahalli olarak tek hakimi halindedir. Bu hakimiyeti iki nedene dayanmaktadır: Birincisi, daha önce de yazdığım gibi, herkesin terk ettiği bir örgütü sonuna kadar kollamış, parti için gerekli her şeyi yapmaktan bütün siyasi baskılara rağmen yılmamıştı. İkinci neden ise Demokrat Parti mahalli liderlerinin yaptığı gibi, kendine bağlı bir partinin köylü grubuyla siyasi sadakat bağları kurmuş, siyasi gücünü onlara dayandırmıştır.

Aynı devrede Cemal Aksoy'un parti içindeki yükselişine paralel olarak ticarette de yükselişini gözlüyoruz. Cemal Aksoy, orta öğrenimli, ailesinden az destek almış, kendi kendini yetiştirmiş bir insandır. Önce toptan zahire ticareti ile işe başlayan Cemal Aksoy, kısa zamanda buna lastik, kamyon, traktör, yedek parçayı eklemiş, benzin istasyonları ve tankerler sahibi olmuş, 1960 sonrasında Beyazsaray yakınlarındaki bir demir madeninin imtiyazını alıp işletmeye başlamış, 1970'lerden sonra mahalli sanayi kuruluşlarında hisseler satın almıştı. 1978-79'da Beyazsaray'ın en zenginleri arasında sayılıyordu. Aksoy'un ticari hayatındaki devreler arasında siyasi açıdan en önemli olan, 1950-60'da yaptığı genel toptancılıktır. Bu devrede köylüye ürünü karşılığında kredi ve borç vermiş, daha sonraları da bunu tarım girdileri pazarlayarak pekiştirmiştir. Ürününün pazarlayıcısı, ihtiyaçlarının karşılayıcısı olarak köylüyle yakın ilişki kurmuş, bu yakınlığı siyasi destekte de kullanmıştı. Köylü her kasabaya indiğinde kendisine uğrar, dertlerini danışır, siyasi haberleri alır, ihtiyaçlarını karşılardı. Zamanla partili köylünün kasabada güvendiği, dayandığı, danıştığı insan olmuş, bunun da verdiği siyasi güçle, 1970'e kadar hiçbir grup veya kişi tarafından itiraz edilmeden partinin bazen resmi, genellikle gayriresmi tek lideri olmuştu. CHP Beyazsaray'da Cemal Aksoy'dan sorulurdu.

1969'da Cemal Aksoy idaresine ilk muhalefet kendi aelisenden çıktı. İkinci oğlu Hasan Aksoy, İstanbul İktisat Fakültesi'ni bitirdikten sonra memleketine döndü. İstanbul'da öğrenci iken, o devirde üniversite gelişen sol hareketten ve özellikle CHP içinde yeni bir akım olarak çıkan "Sosyal Demokrat" hareketten çok etkilenmişti. Cemal Aksoy, her ne kadar oğlunun fikirlerini pek beğenmediyse de, aile içinde kavga varmış gibi göstermemek için, oğlunun 1966'da ilçe başkanlığına seçilmesine sessiz kaldı. 1972'de Hasan Aksoy babasının sessiz muhalefetine rağmen Büyük Kurultay'da ortanın solu taraftarlarına oy kullandı.

O zamanki parti içindeki ismiyle "Ortanın Solu" hareketi, Beyazsaray örgütünce, önce kısa bir süre şüpheyle karşılandıysa da sonra çok çabuk kabul gördü. Burada Hasan Aksoy'un kişiliğinin ve onun etrafında toplanmış yeni siyasi kadronun çok önemi vardı. Bu yeni kadro, üniversite mezunu, serbest meslek sahibi, "halkçı", "sosyal demokrat" kişilerdi. İlk bakışta Beyazsaray ilçe örgütünde iktidar, aynı ailenin iki ferdi arasında değişiyor gibi görünüyorsa da, aslında Hasan Aksoy ve arkadaşları hem partideki katılım biçiminde değişiklik yapmak istiyorlar, hem de ciddi bir ideolojik farklılıkla hareket ediyorlardı.

Cemal Aksoy, ortanın solu hareketine son ana kadar dışardan, beğenmiyen bir gözle baktı. Kendisini aracı, tefeci olarak adlandıran, kendi ekonomik işlevlerini doğrudan hedef alan bu ideolojiye yabancılaşması pek tabiiydi. Bunun da

üstüne kendi kurduğu siyasi sadakat ağları zayıflamakta, hamilik **(patronage)** sistemi bir katılım biçimi olarak azalmaktaydı. 1960-1970 arasında Türkiye'nin yaşadığı hızlı ekonomik büyüme sonucunda 1970'de artık köydeki para ve kredi ihtiyacı, bir kasaba tüccarının kendi kaynaklarıyla karşılayabileceğinin çok üstüne çıkmıştı. Devletin köye ve köylüye getirebildiği hizmetler artmıştı. Artık toprağı olan (CHP delegelerinin ortalama toprağı 150 dönümdü) köylü için, Şeker Bank'tan, Ziraat Bankası'ndan faizle kredi almak yasal haktır. Tarım girdileri, gübre, ilaç, islah edilmiş tohum, devlet tarafından dağıtılmakta, ürünler de destekleme alımlarıyla, yüksek fiyatlarla satın alınmaktadır. Yabancı ülkelerde ve sanayide işçi olarak çalışan aile bireyleri, ailenin dar zamanlarda nakit sıkıntısını karşılayabilmektedir. Pazar için üretim yapan köylünün gereksinimi, yılda birkaç metre bez, gaz ve tuz için para bulmaya çalışan 1950 köylüsünden çok farklıdır. Daha verimli ürün almak, daha uzak pazarlara entegre olmak için, devletin kendisine ve köyüne daha fazla hizmet etmesi gerekmektedir. Ürünü pazarlamak için yola, verimli üretim için gübreye, sulamaya, tarım araçlarına, yeni ürünlere geçebilmek için teknik bilgiye ihtiyacı vardır. Dış dünyayla ilişkileri sıklaşmıştır. Beyazsaray'ın bütün köylerine yaz-kış açık yol vardır. Her gün muntazam 1-2 otobüs seferi yapılmaktadır. Kitle iletişim araçları sayesinde var olan imkânları öğrenmektedir. Artık şehirlerde gördüğü hizmetleri köyüne istemektedir. Elektrik, evde akar su, okul, sağlık ocağı gibi hizmetler artık en uzak köylerin bile talepleri arasındadır. Artık köylü kasabaya Cemal Aksoy gibi büyükçe bir mahalli tüccarın karşılaşması olanaksız taleplerle gelmektedir.

Yeni sorun devletin kaynaklarının, devlet tarafından dağıtılma sorunudur. Bu açıdan da önemli problemler vardır. Devletin kaynakları kıttır, talep fazladır. Üstelik kaynakların dağıtılmasında siyasal tercihler, planlı tercihlerden fazla kullanılmaktadır. Yani siyasi partiler seçim öncesinden devletin kaynaklarını dağıtmayı pazarlık konusu yapıp, böylelikle oy almakta, ayrıca kendi taraftarlarına bu dağıtımda öncelik vermektedirler. Örneğin hem kendilerine oy veren köylere sulama sistemi götürmekte hem de uygulamayı kendi parti temsilcisinin bahçesinden başlatmaktadırlar. Bu tip parti menfaati için kollama **(part directed patronaga)** ve aracılık **(clientelism)** yöntemleri CHP için yenidir. İktidar olmaya yakın olduğu 1970'lerde, parti örgütünün baskısı sonucu ortaya çıkmıştır. Beyazsaray'da da 1970'lerde hami ve adamı **(patron-client)** ilişkilerinde bir çeşitten diğer birine, hamilikten **(patronage)** aracılığa **(clientelism)** değişim görüyoruz. Aynı dönemde partinin mahalli liderlerinin tipinde bir değişiklik olmakta, Cemal Aksoy gibi bir tüccar eşraf yerini, serbest meslek sahibi üniversite mezunlarına bırakmaktadır. Hasan Aksoy'un 1972'de ölümünden sonra, yerine ailesinden biri değil, yakın arkadaşlarından biri, Ahmet Derviş ilçe başkanı olur. Artık Aksoy ailesi, parti içinde doğrudan kontrolunu kaybetmektedir. Cemal Aksoy ve bir oğlu partide kalırlar, büyük oğlu Güven Partisi ilçe teşkilatını kurar.

Ahmet Derviş, genç, Beyazsaraylı bir avukattır. Beyazsaray'da ortaokulu, il merkezinde liseyi okumuş, Ankara Hukuk Fakültesi'nden sonra memleketine dönerek, yine yerli ailelerden birinin eczacı kızıyla evlenmiştir. Karısı ve kendi-

si eskiden beri CHP'li bilinen ailelerdendirler. 1972-79 arasında kesintisiz CHP ilçe başkanlığı yapmış, bunda da mesleği ve çevresi çok etken olmuştur.

Gündelik hayatında köylü giderek artan yoğunlukta, devletle yüz yüze gelmektedir. Arazilerin tapulanması, köyden şehre ve yabancı ülkelere göç, köy içindeki anlaşmazlıkların artan oranlarda mahkemelere yansıması, medeni nikâhın artması, eğitimin yaygınlaşması, daha sayabileceğimiz yüzlerce detay, hep bunun bir parçasıdır. Beyazsaray ilçesinin bütününde okuma yazma oranı % 57'dir, köylerdeki ortalamanın bundan da düşük olabileceğini varsayarsak, devlet bürokrasisindeki işlemlerin, sadece bundan dolayı çok karmaşık görüneceği tabiidir. Bu durumda bir taraftan devletten beklentileri gittikçe artan, diğer taraftan da taleplerine rağmen haklarını bilmeyen ya da bilse bile bu hakları elde etme yolunu bilmeyen köylüyle karşı karşıya kalınmaktadır. Devletin mahalli temsilcileri, karar verme yetkisi olan memurlar, örgütlerin memleketine göndermeme prensibine göre, Beyazsaray'a yabancıdırlar. Ayrıca sosyal köken ve eğitimleri sonucu köylüden sosyal ve kültürel olarak farklı bir çevrenin insanıdırlar. İşte bu boşluğu **(gap)** doldurmada üniversite mezunu mahalli politikacılar önem kazanmaktadır. Mahalli politikacılar köylüye "yabancı", "el" değildirler. Ailesini, çocukluğunu, nasıl hitap edeceğini bildiği, tanıdığı insanlardır. Politikacı olarak, seçilme ve oy kazanma, siyasi destek arttırma kaygıları olduğu için seçmene ve partilisine yardımcı olmak zorundadırlar. Seçmene ve partilisine hem devletten alabileceği hakları söyleyebilir hem de hakları almanın yolunu gösterebilirler. Diğer yandan, kasabaya gelen memurlarla yakın ilişki kurma imkanları vardır. Kasabaya yeni gelen memur, çeşitli problemlerini (ev bulmak, yakıt almak gibi) çözmek için oranın ileri gelenleriyle ilişki kurar. Kasabadaki avukat, doktor, eczacı gibi yüksek okul mezunları, memurların hem gündelik problemlerini çözmede yardımcı olurlar, hem de onlara hazır bir sosyal çevre sunarlar. Bu da serbest meslek sahibi politikacıya kendi seçmenine imkânlar hazırlamada yeni bir yol açmaktadır. Her akşam birlikte oturup oyun oynadıkları bürokrattan yardım istemek, bilgi almak daha kolay olmaktadır.

Ahmet Derviş'i destekleyen partililer, artık bu tip ihtiyaçlar içerisindedir. Onlar için zamanında dağıtılmayan gübreyi almak, köye sulama sistemi kurdurmak, tapulama mahkemesinde bir toprak anlaşmazlığını çözmek, ürünün ücretini öncelikle almak, tüccarın açacağı birkaç bin liralık kısa vadeli borçtan çok daha önemlidir. Ahmet Derviş'in yaptığı, devletle köylü arasında aracılık yapmak, siyasi iktidar kullanarak köylüye kaynak aktarmaktır. Bir taraftan avukatlık gibi kurumlaşmış bir hak arama mesleğinin içindedir, diğer yandan da bu mesleğin de yardımıyla, seçmenlerin ve partililerin devlet dairelerindeki işlerine yardımcı olmaktadır. Kendi kaynaklarını kullanmadığı için onu artık bir aracı **(broker)** olarak tanımlamak daha doğru olur. Yine aynı sebepten kurduğu ikili ilişkiler çok kısa süreli olmakta, sadakat boyutu da azalmaktadır. Yapılan "iyilik"ler teke tek hesaplanmaktadır.

Ahmet Derviş için siyasi güç kendi içinde bir değerdir. Politika her ne kadar kendisini isim sahibi yaptığı için müvekkillerini arttırıyorsa da, bunun getirdiği kazançtan çok, siyasi nedenlerle bedava bakmak zorunda kaldığı davalar-

dan dolayı uğradığı kayıptır. Siyaset, diğer parti masraflarını da cebinden yaptığı durumda, net mali yükümlülük getirmektedir. Bu tip mahalli politikacılar için siyaset, biraz idealist, ideolojik amaçlarla yapılır, biraz da zamanla daha önemli siyasi mevkilere, örneğin milletvekilliği gibi, talip olabilmek içindir.

Kasabada siyaset, sadece birkaç parti liderinin tekelinde değildir. Kasaba siyasetinde Cumhuriyet'ten beri olan gelişmeleri lider tiplerindeki değişme çok iyi yansıttığı için onları vurguladım. Yine de belirtmek gerekir ki lider kadrosunun yanında, siyasette daha ufak katkılarda bulunan, daha az beklentileri olan, siyasi güçleri az bir grup daima olmuştur. Bunları geniş bir tanımla, kasaba esnafı (küçük tüccar, zanaatkar, nakliyeci vb.) diye adlandırabiliriz. Kasaba esnafı köy politikasıyla ilgilenmez. Eğer köylüyle ilişkisi varsa, bu kendini kasaba merkezinde güçlü bulmak, biraz da parti kanalıyla devamlı müşteri tutmak içindir. Onların uğraşları doğrudan ilçe merkezine yöneliktir. Kasaba esnafının, devlet dairelerinde işlerini yürütecek kadar eğitimleri olduğu gibi, yardımcı olacak tanıdıkları da vardır. Onlar için başa çıkılmaz bir bürokrasi sorunu yoktur. Sorun, kaza merkezindeki kaynakların dağıtımıdır ve dolayısıyla belediye çok önem kazanmaktadır. Ruhsat dağıtımından, istimlaka, şehir plânına kadar belediyenin her faaliyeti Beyazsaray esnafını yakından ilgilendirmektedir. Gerek iş hayatları gerekse kasaba içinde sahip oldukları emlakın değeri, belediyenin faaliyetleri ile çok etkilenmektedir. Onun için belediyeyi devamlı kontrol etmeye çalışırlar. Partili esnafın büyük bir kısmı, her yerel seçimde belediye meclisi üyesi adayıdır. Belediye meclisine girmeseler bile, partide faal olmak, meclisin partili üyeleri üzerinde baskı kurmalarına yarar. Siyaseti profesyonelleştirmek istemezler; siyaset bir amaç değil, bir araçtır. Kendi çıkarlarını kollayabilmek için, siyasi karar mekanizmalarına yakın olmak isterler. Kasaba esnafı, kasabanın yarı zamanlı politikacılarıdır. Bunlar kendi çıkarlarını koruyabilecekleri ölçüde, siyasi mevkilere fazla aday olmadan, fakat kasaba iletişim ağlarına hakim olabilecek ve kararları kendi çıkarları doğrultusunda etkileyebilecek kadar siyasetin içerisindedirler.

Beyazsaray, civar köylerin alışveriş merkezidir. Bunun için esnafla köylünün yakın bir ilişkisi vardır. Genellikle partili esnafı tanıyan köylü, ondan alışveriş yapmayı, kalite ve fiyat açısından daha güvenilir bulur. Zaten ihtiyaçlarını, belli zamanlarda yarı toptan karşılamaya alışık köylü, dükkana gelir, oturur, çayını içer "hem ziyaret, hem ticaret" yapar. Bu uzun alışveriş süresince konuşmada iki konu ağırlık kazanır: Mahalli dedikodu ve siyaset. Esnaf, köylünün çok önemli bir haber kaynağı haline gelmektedir. Kaynaklardan pay almaya çalışan köylü grubu için, kazadaki çeşitli kaynaklar hakkında haber almak çok önemlidir. Açılan imkânları öğrenip, kendi şartlarına uygun olanlar için zamanında parti ileri gelenlerinin aracılığıyla yararlanmak isteyecektir. Köylüyle sıkı ilişkisi olan esnafın, onları etkileme imkânı da büyüktür. Olayları daha bilgili bir gözle yorumlamakta, kendi siyasi durumlarına göre gereken haberleri aktarmakta, böylelikle ilçenin ve partinin idaresiyle ilgili olarak köylüyü etkilemektedir. Parti ileri gelenleri, esnafın sayı olarak ne ön seçimleri ne de parti kongrelerini etkileyebileceklerini bilirler, fakat onların, seçmen ve partiliyi etkelemekte usta ol-

duklarını, haberleşme ağında kilit noktalar olduklarını bildikleri için de, esnafı hoş tutmaya çalışırlar. Kendileri için en önemli siyasi örgüt olan belediye meclisinde ve ikinci derecede de ilçe yönetim kurulunda, mutlaka esnaf gruplarına ağırlıklı temsil oranı verilir. Esnaf için siyaset daha çok yerel amaçlıdır. Belediye meclisi ve ilçe yönetim kurulu dışarıda hiçbir siyasi görevi amaçlamazlar. Kasaba esnafı, Beyazsaray'ın en yerleşik nüfusudur, işi, evi, yatırımı, kazancı hep kasabadadır. Oradan ayrılmayı düşünmez. Korumak istediği her türlü çıkarı mahalli olarak belirlenir. Kredi isteği küçüktür, mahalli karara bağlıdır, ruhtasını, evinin inşaat iznini, bahçesine suyu, belediyeden alır. Siyasete girmesinin sebebi, mahalli imkânlardan yararlanmak, kendisine imkânlar yaratmaktır.

Beyazsaray CHP siyasetine aktif olarak katılanlar ve onu yönlendirenler yukarda anlattığım tip politikacılardır. Siyasete seçmen olarak katılan yani sadece oy vermek dışında, doğrudan politikayla ilgilenmeyenleri dışarıda bırakırsak, görüldüğü gibi CHP örgütünde yaygın katılma biçimi "geleneksel"di. CHP'de 1970 sonrasında olan ideolojik ve yapısal değişmeyi düşünerek, böylesine geleneksel bir katılım biçiminden daha modern katılma biçimlerine geçiş beklenebilirdi. Böyle bir beklentide iki önemli konuyu gözden kaçırmamak gereklidir.

Sınıf çıkarı temeline dayalı biçime geçmekte, örgütlü işçi sınıfının rolü büyüktür. 1978'de Beyazsaray'da, sendikalı sanayi işçisi yoktu. İşçi olarak çalışanlar, mevsimlik işlerde geçici olarak, küçük sanayide veya belediyede çalışıyorlardı ki bunların hiçbirinin CHP örgütü içerisinde doğrudan etkinliği yoktu.

İkincisi, kıt kaynakların dağıtılmasının söz konusu olduğu demokrasi ile yönetilen ülkelerde, geleneksel katılma biçimlerinin, yani hamilik **(patronage)** veya aracılığın (**clientage**'in) yaygın olduğu siyasi sistemlerde, bunlar bazı siyasi partilerin ideolojisine ters düşse bile, onları da bu tür yöntemleri kullanmaya zorlamaktadır. Demokrat Parti deneyiminden sonra, kaynakların siyasi tercihlerle dağıtılması, CHP'yi de örgütünü tutmak için bu katılım yönetimini kullanmaya zorlamıştır. 1970'de Sosyal Demokrat hareket katılımda dikeyden yataya, "geleneksel"den "modern"e geçmeyi getiremediyse de parti içi katılımı yaygınlaştırmada çok etken olmuştur. Bu hareketin sonucu olarak partili köylü, hem parti iktidarından hem de partinin mahalli yönetiminden, kendisi ve köyü için bazı imkânları oluşturmasını beklemeye başlamıştır. Ayrıca kendisinin yapılamayanlar için hesap sormaya hak kazandığını görmüştür.

1920'lerden beri Beyazsaray'da CHP örgütüne baktığımızda parti liderliğinin, gücü köylüyle ilişkisinden kaynaklanmayan, bir nevi devlet partisinin ajanı olan eşraftan; köylüye kredi sağlayan, onu kollayan tüccara; daha sonra da köylünün devletle ilişkilerini yürüten, ona karşı yaptığı siyasi icraatta sorumlu serbest meslek sahiplerine doğru değiştirdiğini görüyoruz. Bu da siyasi bütünleşmenin ve katılımın çok kısıtlı olduğu bir devreden, katılmanın zamanla hamiliğe ve sonradan hamilikten aracılığa geçmesiyle paralel olmaktadır. Bütün bunların yanında en önemli olan, Cumhuriyetin 60 yılı içerisinde artan katılımdır. 1950'den itibaren gittikçe artan oranlarda ve daha fazla alanda Beyazsaray köylüsü siyasete katılmakta, siyaseti ve devletin kaynaklarını kontrol etmek iste-

mektedir. Mevcut şekliyle "aracılık" **(clientellism)** bu kesimler için siyasete katılmanın en uygun startejisi olmaktadır. 70'li yıllarda Cumhuriyet Halk Partisi'nde hızla yayılan Sosyal Demokrat görüş ve bu görüşe olan belirgin destek artışında bu daha geniş tabanlı yayılmacı ve nispeten daha fazla dağıtıcı katılım modelinin rolü büyüktür.

KAYNAKÇA

Boissevain, J. (1969): "Patrons as Brokers" **Sociologische Gids**, 16 (6), Nov-Dec.
Boissevain, J. (1977): "When the saints go marching out: Reflections on the decline of patronage in Malta. Gellner E, and J.Waterbury (ed) **Patrons and Clients in Mediterranean Societies**" London, Duckhworth.
Eisenstadt Ş.N. (1981): S.N. Eisenstadt and R Lemerchand (eds), **Political Clientellism, Patronage and Development**, Beverly Hills; Sage.
Kenny H. (1960): "Pattens of Patronage in Spain", **Anthropological Quartely**, 33, s.14-23.
Kovokin, N. (1988): "Exploitation, cooperation, collusion: an enquiry into patronage", **Archives of European Sociology**, n.XXIX, s.105-126.
Lande C.H. (1977): "Group Politics and Dyadic Politics: Notes for a Theory", Scmidt et al (eds), **Friends, Followers and Factions: A reader in Political clientellism**, Berkeley, University of California Press.
Rosenau J.N. (1969): "Towards the study of National and International Linkages", J.N. Rousenau (ed), **Linkage Politics, Essays on the convergence of National and International system**, Free Press, New York.
Scott J.C. (1969): "Corruption, machine politics and political change in South East Asia", **American Political Science Review**, LXVI., s.91-113.
Scott J.C. (1972): **Comparative Political Corruption**, Prentice Hall Inc., New Jersey.
Stirling (1965): **Turkish Village**, Weidenfel + Nicolson, Londra.
Tezel Y. (1982): **Cumhuriyet Döneminin İktisat Tarihi 1923-1950**, Yurt Yayınları, Ankara.
Timur T. (1971): **Türk Devrimi ve Sonrası 1919-1946**, Doğan Yayınları, Ankara.
Weingroud A. (1968): "Patrons, Patronage and Political Parties", **Comperative Studies in Society and History**, v.19, s.377-400.

Bulgaristan'da Türk Kitle İletişim Araçlarının Gelişmesi ve Bozulması

*Nurşen Mazıcı**

GİRİŞ

Bulgaristan'da Türk kitle iletişim araçlarının konumunu saptamadan önce, "kitle iletişimi" kavramının hangi bağlamda ortaya çıktığına değinmek gerekir: Kitle iletişimin temel ögesi, kişilerin düşündüklerini istedikleri biçim, zaman ve yerde açığa vurmak, tartışmak ve dilerlerse düşüncelerini saklı tutmak serbestliğidir. 17. yüzyılda aydınlanma çağıyla birlikte oluşmaya başlayan bu kavramın somutlaşması, kitle iletişim araçlarını ortaya çıkarmıştır. Siyasal liberalizmin belirginleşmesi, siyasal partilerin kurulması, kısacası toplumun örgütlenmeye başlaması kitle ilitişim araçlarının da kurumlaşması sürecini başlatmıştır. Böylece ilk süreli yayın, 11 Mart 1702'de **(The Daily Courant)** İngiltere'de yayın yaşamına girmiş, parlamentarizmin çoğulcu nitelik kazanmasıyla da devlet yönetimini elinde tutan yasama-yürütme-yargı erklerinin toplumsal ve siyasal güçler tarafından sürekli denetlenmesi gereksinimi, kitle iletişim araçlarının dördüncü bir erk olması zorunluluğunu getirmiştir.

18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan "Batılılaşma Hareketi" ile bir kitle iletişim aracı olarak yani, düzenli süreli yayın yapan gazetelerin çıkarılmasına başlanmıştır. Ne var ki bu süreli yayınları İmparatorluk'ta ilk kez, Fransızlar başlamış, 1795 yılında İstanbul'da Fransız Elçiliği **"Bulletin des Nouvelles"** adlı gazeteyi yayınlamıştır. 1850 yılına gelindiğinde İstanbul'da ve İmparatorluğun öbür vilayetlerinde gayrımüslimlerin çıkardığı gazete sayısı 15'e ulaşmıştır.

Osmanlıca ilk gazete ise 1831 yılında yayın yaşamına giren ve resmi bir gazete olan **Takvim-i Vekâi**'dir. Bunu Osmanlıca ilk özel gazete olan ve ancak 1861 yılında yayınlanan **Tercüman-ı Ahval** izlemiştir.

* İstanbul Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu.

Bulgaristan'da yayın yaşamına giren ilk kitle iletişim aracı Ahmet Şefik Mithat Paşa tarafından, 16 Mart 1865 tarihinde Rusçuk'ta çıkarılmaya başlanan **Tuna Gazetesi**'dir.[1] Resmi bir gazete olan ve Türkçe, Fransızca yayınlanan **Tuna Gazetesi**, 12 yıl, üç ay 27 gün çıktıktan sonra, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı dolayısıyla 13 Haziran 1877'de kapatılmıştır.[2] Bu savaşın bitiminde, Bulgaristan, 13 Temmuz 1878 tarihinde imzalanan Berlin Antlaşması'yla Osmanlı İmparatorluğu'ndan özerkliğini kazanmış ve 1886'da yönetim biçimi prenslik olmuştur. Bu tarihe değin başta Rusçuk, Filibe, Sofya ve Dobruca olmak üzere çeşitle yerleşim birimlerinde, Türklerin çıkardığı Türkçe, Bulgarca, Fransızca ve Arnavutça dillerinde yayımlanan dergi ve gazeteler yayın yaşamına girmiştir.

1908'de Osmanlı İmparatorluğu'ndan tam bağımsızlığını kazanan Bulgaristan'ın bu tarihten itibaren yönetim biçimi krallık olmuş[3] bu tarihe değin çıkan Türkçe gazete ve dergi sayısı 60'ı bulurken,[4] gazete ve dergi çıkarılan yerleşim birimleri arasına da Varna ve İslimye katılmıştır. Bulgaristan'da 36 yıl (1908-1944) süren krallık rejimi döneminde ise Türklerin çıkardığı gazete ve dergi sayısı 82'yi bulurken, bu tür sürekli yayınların çıktığı yerleşim birimleri arasında Eskicuma, Rahova, Razgrad, Kırcaali, Şumnu, Gaziplevne, Osmanpazar, Kızanlık, Yambolu, Lom, Vidin, Eğridere de eklenerek, bu birimlerin sayısı 18'e yükselmiştir.

Kısacası, 1865'ten 1944'e değin 79 yıl, Bulgaristan'da, çeşitli rejimler döneminde çıkan ve sayıları 170'i geçen Türk gazete ve dergileri için bu kesitin gelişmeci olduğu söylenebilir. Bu 79 yıllık kesit içerisinde Bulgaristan'da yayınlanan gazete ve dergilerin biçim ve içeriğine gelince: 1865'ten prenslik döneminin sonuna değin çıkan dergi ve gazetelerin içeriğini genellikle, Sultan II. Abdülhamit'e ve onun baskıcı yönetimine başkaldırma ve ağır eleştiriler oluşturmaktadır. Bunlara, **Ahali, Balkan, Doğru Yol, Ferhad, Gayret, Le Courrier Des Balcans, Resimsiz Emniyet** ve **Sada-ı Millet** gazeteleri örnek olarak verilebilir. Ancak Bulgaristan'da prenslik döneminde çok az sayıda olmak üzere II. Abdülhamit politikasını destekleyen gazetelerden de (örneğin **Macera-ı Efkâr**) söz edilebilir.

Özerkliğini kazanmadan önce ve özerkliğini kazandıktan sonra II. Abdülhamit döneminde Bulgarların Osmanlı İmparatorluğu'nda çıkardığı gazete ve dergilerin sayısı ise 39'u bulmaktadır.[5] İlke 1844'te İzmir'de çıkan **Söz Sevgisi (Lüboslovie)** adlı dergidir. 1859-65 yılları arasında İstanbul'da yayınlanan **Bulgar Kitapçıkları (Bâlgarska Knîžitca)** Dergisi, 1867-69 yılları arasında çıkan **İstanbul Gazetesi (Carigratski Vestnik)** ve 1870'de yayın yaşamına giren **Makedonia Gayda** Osmanlı İmparatorluğu'nda çıkan Bulgar gazete ve dergilerine birkaç örnek olarak sayılabilir.

Ayrıca zaman zaman Romanya'da, zaman zaman da Bulgaristan'da çıkan ve Bulgarca yayınlanan **Bayrak (Zname**-6 Aralık 1874), **Söz (Duma**-10 Haziran 1871) ve **Yeni Bulgaristan (Nova Bilgaria**-15 Mart 1876) gazete ve dergileri de kaydedilmeye değer.

Ancak sözü edilen bu gazete ve dergiler içerik açısından, Bulgaristan'da Türk-

lerin çıkardığı gazete ve dergilerden farklılık göstermektedir. Bu farklılığın özelliği şudur: Bulgaristan'da Türklerin çıkardığı sürekli yayınlarda II. Abdülhamit politikasına karşı eleştiri ve muhalefet yoğunluk kazanırken, Osmanlı İmparatorluğu'nda Bulgarların çıkardıkları gazete ve dergilerde benzeri bir eleştiri görülmemekte, büyük çapta haberlere ve Bulgar kültürünü tanıtmaya ilişkin yayınlar yapılmaktadır.

Bu içerik farklılığının nedeni ise, hem başlarda (1844) henüz imparatorluğun merkezi otoritesinin uluslaşma akımlarının etkisiyle çözülmeye başlamamış olmasıdır, hem de çoğu gazete ve derginin imparatorluk başkentinde ve yakın illerde çıkıyor olmasının, bu sürekli yayınların kapatılma tehlikesini arttırmasıdır. Nitekim, ikisi Sofya, üçü Tuna olmak üzere toplam beş Bulgar mebusunun yer aldığı 1876-77 Mebusan Meclisi'nde[6] bu mebusların da Osmanlı yönetimine karşı, Bulgar ulusçuluğuna ilişkin belirgin bir talep ya da eleştiri ve muhalefeti görülmemektedir.[7] Bulgar mebusların Osmanlı yönetimine karşı tavır almaları için 1908 II. Meşrutiyeti'nin ilanını beklemek gerekir.

Bu evrimle Osmanlı İmparatorluğu'nda ulusçuluk akımları yoğunlaşıp, çeşitli Osmanlı ögelerinin bu doğrultudaki isteklerinin parlamentoya yansıdığı görülmektedir. Nitekim 1909-1912 yasama yılında Osmanlı parlamentosunda yer alan dört Bulgar mebusun,[8] Bulgar ulusçuluğunu dile getirdiği, hatta bunu sözlü çatışmalara değin vardırdığı gözlemlenmektedir.[9] Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda yayınlanan Bulgar basınının da içeriğinde farklılaşma olmuş, ulusçuluk akımları bu süreli yayınlara da yansımıştır.

Yeniden Bulgaristan'da yayınlanan Türk gazete ve dergilerine dönecek ve şimdi de biçim açısından bu yayınları inceleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: 1865-1944 arası genellikle ölçü olarak tabloit boyutlarda çıkan bu süreli yayınların sayfa sayıları iki ile dört arasında değişmekte, adları gazete olmasına karşın çoğu günlük değli, haftalık ya da aylık çıkmakta, tirajları da 500 ile 2000 arasında değişmektedir.

Sayfa düzeni ise, 1865'ten 1920'lere değin, birinci sayfadan son sayfaya kadar güncel haber, kültür sanat olayları, biçiminde yayınlanmakta, 1920'lerin ortalarına doğru arka sayfada mizah ve spora da yer verilmektedir. 1920'li yılların sonu ve 1930'lu yılların başında ise, gazetelerin içeriğiyle birlikte biçiminde de gözle görülür bir değişme kaydedilmektedir.

Daha çok farklı düşüncelerin anlatım kazandığı ve liberalleşme olarak niteleyeceğimiz bu gelişmelere bazı örnekler vermek istiyoruz: **Açıksöz** ve **İstibah** gazeteleri Yüzellilikler'i destekleyen bir politika izlerken, **Dostluk Gazetesi** Terakkiperver Fırka yanlısı yayın yapmış, **Turan** ve **İkbal** gazeteleri Panturanizm, **Ziya** komünist partisi propagandalarına yer vermiş, **Yarın Gazetesi** ise CHP aleyhine yayınlarını sürdürmüştür.

Genelde Türkiye'ye yönelik karşı propaganda yapan ve bu yayınların yanısıra Türk ve Bulgar uluslarını kaynaştırıcı türde yayın yapan gazetelere de rastlanmaktadır. **Dostluk, Yenilik** ve **Halk Sesi** gazeteleri bunlara örnek verilebi-

lir. Ayrıca protestan propagandasına ilişkin **Şahid-ül Hakakik Gazetesi** ile **Spor Gazetesi** de kaydedilmeye değer görülmektedir.

1944'e değin Bulgaristan'da Türklerin yayınladığı gazete ve dergilerin içeriği ve biçimi genel olarak bu özelliği göstermektedir. Ne var ki II. Dünya Savaşı'nda Miğfer devletlerin yanında yer alan Bulgaristan, savaştan bu devletlerin yenik çıkması sonucu 1944 Eylül'ünde Kızıl Ordu tarafından işgal edilmiş, böylece krallık rejimi sona erdirilerek, Bulgaristan Halk Cumhuriyeti kurulmuştur. Bu rejim değişikliğinden sonra, 1945-1953 arası Sofya'da (bir tane de Momçilgrad'da) çıkan biri dergi olmak üzere altı Türk yayın organına rastlanmakta ancak, bu yayın organlarının ömrü birkaç ayla sınırlı kalmaktadır.

Komünist rejimin ideolojisini yaymak koşuluyla Türklerin çıkardığı süreli yayınlara, 1944 Eylül'ünde Sofya'da yayınlanmaya başlanan **Dostluk Gazetesi** (beş ay sonra kapatılıyor), Komünist Parti yanlısı Azeriler tarafından 1945 Mayıs'ında çıkarılan **Işık Gazetesi** ve bunları 1948'de Komünizmi yaymaya çalışan gençliğe yönelik olan Türkçe iki gazete daha izliyor: **Halk Gençliği** ve **Eylülcü Çocuk. Eylülcü Çocuk**, 1964'te Türk çocuklarına Bulgarca öğretilmesi amaçlanarak kapatılmış, bunun üzerine Komünist Parti Merkez Komitesi (KPMK), Türkler'in bu kapatılmaya gösterdikleri tepki sonucu çocuklar için aylık **Piyoner** (piyoner, ilkokul son sınıftan ortaokul son sınıfa değin olan öğrencilere denir) Dergisi'ni yayın yaşamına sokmuştur.

1952-53 yıllarında ise, Rusçuk'ta **Tuna Gerçeği**, Varna'da **Varna Davası,** Şumnu'da **Savaş**, askerler için **Emek Eri** gazeteleri yayınlanmaya başlanmıştır. 1962'de bu gazetelere Razgrad ve Silistre'de çıkan **Ziya**, Eskicuma'da çıkan **Komünizm Bayrağı,** Hasköy'de çıkan **Dostluk**, Kırcaali'de çıkan **Yeni Hayat** gazeteleri eklenmektedir. Bunlardan **Dostluk** bir yıl yayınlanmış, öbür gazete ve dergiler yayınlarını 1974'e değin sürdürmüştür. 1945-1974 arası Bulgaristan'da yayınlanan Türk gazete ve dergilerinin sayısı toplam 19'u bulmaktadır.

Bunlardan birkaçına daha değinmek gerekirse şu bilgiler aktarılabilir: 1960'tan sonra 15 günde bir 7-10 yaş grubu çocuklar için **Filiz Gazetesi**, KPMK yayını **Yeni Işık, Ajatatörün Kılavuzu** dergileri de aynı yıl yayın yaşamına girmiş, buna ek olarak 1948'de kapatılan, **Yeni Işık Gazetesi** ile aylık **Muhbir Dergisi**'nin yayınına yeniden başlanmıştır. Ne var ki **Yeni Işık, Halk Gençliği** ve **Piyoner**'in içeriklerinde bir değişiklik olmasına karşın yayınlanan yazıların yüzde 25'i Bulgarca'dır.

Bulgaristan'da Türk basınının gelişmeden bozulmaya dönüşü Aralık 1969'da KPMK Polit Büro'nun **"plenum"** adını verdiği toplantı ile başlamıştır. Bu toplantıda Türklerin bundan böyle gelişmesi ve Türkler arasında çalışmayla ilgili **"bütünleşme" (prioştvane)** kararı alınmıştır. Bu kararda KPMK, Bulgaristan Türklerinin Türkiye ile her türlü ilişkisine kesinlikle son verilmesini birkaç maddede toplanmıştır:

Bütünleşmenin ilk maddesi şöyledir: "Komünist rejimin temel ilkesi, in-

sanları komünist ruhta yetiştirmek oluncu, bu ilke dışında her türlü düşünce rejime ters düşer", Md. 2- "Bulgaristan'da resmi devlet dili Bulgarca olduğundan, Türkçe konuşmalara, Türkçe basına, amatör folklör takımlarına ve Türk tiyatrosunun Türkçe propagandasına son verilmiştir." Md. 3- "Bulgaristan Türkleri, Bulgaristan'da geliştiklerinden, buradaki Türkler'in edebi yaşamının da Türkiye ile her türlü ilişkisi kesilmeli ve edebi yapıtlar Bulgarca yazılmalıdır."

Böylece 1970'lerde, **Halk Gençliği, Piyoner, Filiz,** KPMK'nin yayın organı olan **Ajatatörün Kılavuzu, Emek, Muhbir** gibi gazete ve dergilerin yayınına son verilmiştir. Aynı yıllarda Sofya'da çıkan **Yeni ışık** gazetesinin adı da **Nova Svetlina, Yeni Hayat Gazetesi**'nin adı ise **Nova Novjivot** olarak değiştirilip yayınlarına izin verilmiştir. Şumnu'daki **Saaş**, Eskicuma'daki **Komünizm Bayrağı**, Kırcaali'deki **Yeni Hayat** gazeteleri ise Türkçe yayınlarını ancak 1976'ya değin sürdürebilmişlerdir. Ayrıca Şumnu, Razgrad ve Kırcaali'de etkinliklerini sürdüren üç Türk tiyatrosunun da "Müzikal Tiyatrosu" olan adları 1974'te "Estrat (Bulgarca Müzikal demek) Tiyatrosu" olarak değiştirilmiştir. Bu tarihe değin Türkçe oynanan oyunlar, söylenen şarkılar ve türküler de Bulgarca oynanma ve söylenme zorunluluğuna alınmışlar, oryantal kaldırılmıştır.

Rejim değişikliğinden yani, 1944'ten sonra Bulgaristan'da yayınlanan Türklerin çıkardığı bu süreli yayınların biçimsel özellikleri ise genel olarak şöyledir: Başta, bu yayınların tirajı 2.000'lerden 60.000-70.000'lere değin yükselmiş, sayfa sayıları da dörtten 60'a, yayın sıklığı da haftada üçe çıkmıştır. Sayfa düzenine gelince: Birinci sayfalarda güncel sorunlara yer veren bir başyazı ile Komünist Parti Merkez Komitesi'nin kararlarına ilişkin haberler, üçüncü sayfada öykü, şiir gibi kültürel ve edebi yazılar, dördüncü sayfada ise dış haberler yer almaktadır.

Dış haberlerde daha çok Varşova Paktı ve COMECON övgüyle, kapitalizm ve NATO yergi ile ele alınmakta, kapitalist sistemdeki gelişmelere hiç yer verilmemektedir. Son sayfalarda da başta güreş olmak üzere spora ve mizaha yer verilmekte, ama, mizah ve karikatür konuları, ticaret ve tarımdaki aksaklıkları dile getirirken, bu eleştiriler üst katmanlardaki yöneticilere karşı değil, alt katmanlarda bulunanlara ilişkin yapılmaktadır.

Ancak, Türkler yayınladıkları bu süreli yayınlarda, devlet politikasına o denli bağlı kalmış ve Komünist ideolojiyi benimsemede her hangi bir duraksama göstermemişlerdir ki yönetici kesimin güvenini kazanmışlar, bundan böyle, Türk nüfusa oranla fazla olmasına karşın, 1946'da **"Halk Meclisi"** olarak adı değiştirilen Bulgaristan parlamentosunda 22 Türk milletvekili yer almıştır. Böylece, KPMK de, iller ve ilçelerde Türk parti şubeleri açmış, ne var ki 1969'da alınan Bütünleşme Kararı ile, Türk şubelerine **"Azınlık Şubeleri"** adı verilmiş, 1984-85'te azınlık deyimi de kaldırılarak, bu şubelere parti il ve /veya ilçe örgütü adı verilmiştir. Nitekim 1985'e gelindiğinde Bulgaristan'da yaşanan Türk sayısında artma olmasına karşın Bulgaristan Parlamentosu'nda yer alan Türk sayısı altıya inmiştir. Bulgaristan'da Türklere ilişkin işitsel yayın yapan radyodaki ge-

lişme ve bozulma ise şöyledir: 1946'da ilk kez Eskizagra'da ve Sofya'da başlayan Türkçe radyo yayınlarını, 1956'da Varna'da yapılan Türkçe radyo yayınları izlemiş, gazete ve dergilere yazı yazanlar, radyo programlarına da şiir göndererek, Türkçe röportajlar yaparak etkinliklerde bulunmuşlardır.

Ancak, Türkçe yayınlar Eskizagra radyosunda 1952'de, Varna'da ise 1960'ta kesilmiştir. Tek merkezden yayın yapmak amaçlanarak Türkçe yayınlar 1985'e değin Sofya Radyosu'nda sürdürülmüştür.

Bu tarihe değin Sofya Radyosu, haftanın altı günü 4,5 pazar günleri de 5,5 saat olmak üzere toplam, haftada 32,5 saat Türkçe yayın yapmış, 15 günde bir de Türk yazar ve ozanları bu radyoda tanıtılmıştır. Soyfa Radyosu Türkçe yayınlarına **"Sevgili dinleyiciler, burası Sofya Radyosu. Bulgaristan Türklerine özgü Türkçe yayına başlıyoruz"** açış anonsunu, program bitiminde ise **"Burası Sofya Radyosu, Bulgaristan Türklerine özgü yayınımız sona ermiştir"** kapanış anonsunu kullanmıştır. Oysa Bulgar hükümeti, 1985 yılında, Sofya Radyo'sunun bu anonsuyla çelişecek bir biçimde, "Bulgaristan'da Türk yoktur" diyerek, Türkleri eritme politikasına başlamıştır.

Görsel-işitsel iletişim aracı olan TV ise, Bulgaristan'da 1960 yılında yayım yaşamına girmiş, ancak TV'de hiç Türkçe yayın yapılmamıştır. Yalnızca, Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, Yaşar Kemal, Orhan Veli ve Aziz Nesin ile ilgili Bulgarca programlar yapılmış ve yayınlanmıştır.

Kitap yayınlarına gelince: 1946'da Komünist Parti yayınevi Partiztat kurulmuş, 1952'de bunun yerini Halk Eğitim Evleri almış ve bu evlerin Türkçe şubeleri açılmıştır. Bu eğitim evlerinin ilk yayınlarında Komünist Partisi'nin propagandasına ilişkin yazılar yer alırken, 1950'den sonra bu tür yayınlara ek olarak Türk yazın yapıtları ve okul kitapları yayınlanmaya başlanmıştır.

Ayrıca, Tanzimat dönemi ozan ve yazarlarının, Namık Kemal, Tevfik Fikret'in yapıtları Türkçe basılıp yayınlanmıştır. Cumhuriyet dönemi yazarlarından ise, Reşat Nuri ve Hüseyin Rahmi'nin daha çok Türkiye'nin aksayan yönlerini ele aldıkları yapıtları Türkçe basılıp, yayınlanmış, bunlara ek olarak Marx, Engels, Lenin, Mao ve Stalin'in, dünya komünist ve işçi hareketi önderlerinin, Bulgaristan Komünist Partisi önde gelenlerinin birçok yapıtı Türkçe'ye çevrilmiş ve yayınlanmıştır.

Türkçe'ye çevrilip yayımlanan yapıtlar arasında dünya klasikleri, çağdaş ve Sovyet ve Bulgar yapıtları da sayılabilir. Ayrıca, Bulgaristan'ın Türk ozan ve yazarlarının 60'tan fazlasının şiir, öykü ve romanı Türkçe basılmıştır...

Okul kitaplarının Türkçe yayınına 1956'da son verilirken, siyasal içerikli yapıtların Türkçe'ye çevirisi 1974'e değin sürmüştür. Türk okullarının kapatılması ise, daha önceki yıllara rastlamaktadır. 1958-59 öğretim yılında kapatılan bu okullar, 1959-60 öğretim yılında **"Halk Okulları"** adıyla yeniden açılmış, Türkçe dersler 1966'ya değin haftada dört saat iken, bu tarihten itibaren iki saate indirilmiş ve matematik, fizik, kimya, biyoloji derslerinin Bulgarca öğretimine baş-

lanmıştır. 1969'da KPMK'nin aldığı **"Bütünleşme Kararı"**ndan sonra da Türkçe ders saatleri tümüyle kapatılmıştır.

1985'e gelindiğinde basın, yayın, yayım ve gösteri sanatı dahil olmak üzere tüm kitle iletişim araçlarında Türkçe'ye son verilmiş, hatta **"Yeni Işık"**, gazetenin logosundan kaldırılarak, logo **"Nova Svetlina"** olmuş, gazetede yer alan yazıların ise yüzde 100'ü Bulgarca yazılmaya başlanmıştır. Bu yıl Sofya Radyosu da daha önce belirttiğimiz üzere Türkçe yayınlarını durdurmuş, Türk tiyatroları da tümüyle kapatılmıştır.

Görüldüğü gibi, Bulgaristan'da hangi rejim altında olursa olsun, Türk basınının 1969'a değin geliştiği, bu tarihten sonra ise mevcut yöneticiler tarafından bilinçli ve aşamalı olarak bozulmaya zorlandığı söylenebilir.

Şimdi, bu gelişme ve bozulmanın tarihsel ve yapısal nedenleri üzerinde durulam:

1- Başta, Bulgarların Türk kültürüne çok yakın olmaları -ki bazı Bulgar tarihçiler de dahil olmak üzere araştırmacılar, Bulgarların kökeninin Uygur Türklerine dayandığı[10] savında bulunuyor- Türklerle Bulgarların kaynaşmalarına koyallık sağlamıştır.

2- Bulgaristan, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlardaki sondan ikinci olarak tam bağımsızlığını kazanan ülkesidir. (Bulgaristan 1908, Arnavutluk ise 1913'te bağımsızlığını kazanmıştır).

3- Bulgaristan, coğrafi olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezine Balkanlardaki öbür eyaletlerden daha yakındır. Bu yakınlık dolayısıyla, Bulgaristan'da yaşayan Türk asıllılar, öbür Balkan eyaletlerindekinden daha fazladır.

4- I. Dünya Savaşı'nda Bulgaristan, Osmanlı devletinin yanında yer almış, II. Dünya Savaşı'nda ise miğfer devletlerin yanında savaşa girmesine karşın, savaşın bu devletlerin yenilgisiyle sonuçlanması sonucu, Bulgar hükümeti Türkiye Cumhuriyeti'nden yardım istemiştir. Bu yardım isteği 1944 Eylül'ünde Kızıl Ordu'nun Bulgaristan'ı işgali üzerine dönemin Bulgar Başbakanı Bagrıyanov'un, İstanbul başkonsolosu aracılığıyla Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'ye bir mektup göndererek, Kızıl Ordu Bulgaristan'a girmeden Türk Silahlı kuvvetlerinin bu ülkeye gelip, Bulgaristan'ı yönetim altına alması[11] biçimindedir.

Bu tarihsel, yönetsel, kültürel, coğrafsal nedenlerin hepsi, gerek prenslik ve krallık rejimi dönemlerinde, gerekse Halk Cumhuriyeti döneminde Türk kitle iletişim araçlarının Bulgaristan'da gelişimine olumlu katkılar sağlamıştır.

Bu gelişme, rejim değişikliğinden, yani 1944'ten 1969'a değin, zaman zaman durağanlaşmakla birlikte sürmüştür. Bu gelişmenin başlıca iki nedeni vardır:

1- Her rejim değişikliğinde olduğu gibi, yeni yönetimlerin ilk evresi, **"ideal tip"**e yakın uygulamalarla geçmektedir. Özellikle bu değişiklik sosyalizm gibi felsefesi **"eşitlik"** ilkesine dayanan bir model olduğundan, Bulgaristan'da da yönetimin ilk yıllarda bu ilkeye uygun politika izlediği söylenebilir.

2- 1944'deki rejim değişikliğine Bulgar halkının faşizan eğilimler göstererek destek sağlamadığı, hatta karşı çıktığı, ama Bulgaristan Türklerinin yeni rejimi destekleme gibi yoğun bir istekleri olmamakla birlikte, faşizan eğilimler taşımadıkları, böylece rejim değişikliğine karşı da çıkmadıkları görülmektedir. Bu yüzden, yeni rejimin yöneticileri Bulgaristan Türklerini kendilerine daha yakın bulmuşlar ve onları bir bakıma ödüllendirmişlerdir.

Örneğin 1945-46 öğretim yılında Bulgaristan'da 760 dolaylarında olan Türk ilk ve ortaokul sayısı 1950'den sonra, toplam 4.200 olan okul sayısının yarısını aşarak 2.116'ya yükselmiş, 20'den fazla Türk lisesi, altı pedagoji okulu (ilk öğretmen okulu), ortaokul öğretmeni yetiştiren üç enstitü, 1951-52 öğretim yılında Sofya Devlet Üniversitesi'nde bir Türk Filolojisi, iki tane tarih ve felsefe, üç tane de matematik ve fizik bölümü açılarak öğrenim Türkçe yapılmıştır. Hatta, eğitim ve öğrenim kalitesini yükseltmek için Sovyet Azerbaycan'ından bilim adamları getirtilmiştir. Bu okullarda okutulan kitaplar da 1947-48'den sonra üç yılda bir yenilenme koşuluyla Türkçe basılmıştır.

Ancak bu evre içinde Bulgaristan Türkleri, tüm olumlu gelişmelere karşın, yönetime bağlı olmakla birlikte sosyalizm potasında eritilememiş, 1969'da bu eritmeyi sağlamak için KPMK Bütünleşme Kararını almıştır. Bu kararın alınmasının başlıca nedenleri ve buna bağlı olarak Bulgaristan Türklerinin kitle iletişim araçlarının gelişiminin durmasının gerekçesi ise şunlardır:

1- Türklerin yanısıra Pomaklar, Çingeneler, Tatarlar ve Arnavutlar gibi Müslüman kökenlilerin Bulgaristan'da yarıya yakın bir çoğunluk nüfusunu oluşturması ve bundan dolayı, dinsel tutumun ulusal tutumdan daha etkin olmasının Bulgar yöneticileri tedirgin etmesi.

2- Bulgarca'ya Türkçe'den çok sayıda sözcük, deyim ve atasözü geçmiş olması gibi dilsel, Bulgaristan'da bulunan kiliselerin yüzde 80'inin Osmanlılar, yüzde 20'sinin de krallık rejimi döneminde inşa edilmiş olmasının yanısıra bu ülkelerdeki camilerin yüzde 70'inin komünist rejim döneminde yıktırılması[12] gibi dinsel etkinliklerinde görülebileceği gibi, Bulgar yöneticilerde, alt kültürün egemen kültürün yerini alacağı kaygısını uyandırması.

3- Türk nüfusun Bulgar nüfusa oranla daha çok artması ve Türk-Bulgar evliliklerinin çoğalmasına bağlı olarak, Bulgar kökenlilerin eriyeceği (asimile edileceği) düşüncesi.

4- Türklerin kırsal kesimde yaşaması, bu yüzden kentte yaşayamamanın getirdiği ve yönetime karşı örgütlü Türk baskı gruplarının oluşamaması.

5- Türkiye ile Bulgaristan arasında, Türk azınlık için yapılan 1909 İstanbul Protokolü, 1913 İstanbul Barış Antlaşması, 1919 Neuilly Barış Antlaşması, 1925 Bulgaristan ile Türkiye arasındaki Dostluk Anlaşması, 1945 Birleşmiş Milletler Misakı, 1946 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Beyannaması, 1946 Milletlerarası Medeni ve Siyasi Haklar Antlaşması, 1961 Milletlerarası Ekomonik, Sosyal ve Kültürel Haklar Antlaşması, 1961 Milletlerarası Her Çeşit Irk Ayrımına Son

Verilmesi Antlaşması, 1975 Helsinki Nihai Senedi, 1981 Milletlerarası Her Çeşit Dini Horgörüsüzlüğe Son Verilmesi Beyannamesi olmak üzere toplam 11 tane iki ya da çok taraflı anlaşma yapılmasına, ayrıca 1985-87 yılları arasında uluslararası düzeyde Bulgaristan'daki Türk-İslam azınlığın haklarına dünya kamuoyunun dikkatlerini çekmek üzere sekiz toplantı düzenlenmesine[13] karşın, bu soruna ilişkin olumlu bir sonuç alınamamasının nedeni ise, bu tür antlaşma, ve sözleşmelerin kınama, uyarıda bulunma gibi pasif yaptırımlar taşımasıdır.

Kısaca denilebilir ki, gerek Osmanlı yönetimi altındayken, gerek krallık rejimi döneminde Bulgaristan'da Türk kitle iletişim araçları, gelişmeci bir çizgi izlemişlerdir. Bunun nedeni, yazının başında belirtildiği gibi, 18. yüzyıl sonunda başlayan "Batılılaşma Hareketi" ile İmparatorlukta göreceli bir siyasal liberalizmin oluşması, bu oluşumun devletin organları olan Yasama-Yürütme-Yargı erklerini etkileyerek çoğulcu, özgürlükçü ve dönemine göre demokratik (meşruti) anlayışı özendirmesidir ki, bu anlayışın izleri, dördüncü erk olarak nitelenen kitle iletişim araçlarına da yansımıştır.

Oysa Halk Cumhuriyeti döneminde, sosyalizmin toplumun gereksinimlerine göre biçimlenmesi ve bu biçimlenmenin kitle iletişim özgürlüğünü kısıtlar yapıda olması, Bulgaristan'da kitle iletişim araçlarının devletçe denetlenmesi zorunluluğunu getirmiştir. Böylece Komünist rejimlerde siyasal liberalizmin olmayışı, parlamentonun tekçi yapısı, demokratik çoğulculuğu ve çok sesliliği önlemiştir. Bu yapısal nedenden dolayı Bulgaristan'da Halk Cumhuriyeti döneminde, en ideal koşullarda dahi, Bulgar kitle iletişim araçlarında olduğu gibi Türk kitle iletişim araçları da hem devletin misyoneri, hem de buna bağlı olarak tek sesli kalmıştır. Bu biçimlenmenin kaçınılmaz sonucu, Bulgaristan'da genel olarak tüm kitle iletişimini, özel olarak da Türk kitle iletişimini gelişmeci çizgiden uzaklaştırarak bunların bozulmasına yol açmıştır.

Bulgaristan'da "yeni" yönetimin iş başına gelmesiyle, gerçekleşeceği vaadedilen demokratik evrimlerinin bu ülkedeki Türk kitle ileşitim araçlarına da olumlu katkılarda bulunarak gelişimini sağlaması beklentileri taşınmaktadır. Çünkü, Pierre Denoyer'in dediği gibi, "Basın olmadan yönetmek, muhalefet etmek, öğrenmek, öğretmek, inandırmak, çalışmak ya da dinlenmek, satın almak ya da satmak artık olanaksız duruma gelmiştir. Basın hiçbir şeye yeterli değildir. Ama, basın her şeye ve herkese gereklidir."[14] Tocqueville de "Basın, özgürlüğün en mükemmel demokratik formülüdür" sözleriyle özgürleşmek isteyenlere adeta yol gösteriyor.

---

[1] Abdus Sobhan, **Bulgaristan'da Türk-İslam Azınlığa Uygulanan Baskılar Hakkında Uluslararası Hukuk Sempozyumu,** "Bulgaristan'daki Etnik Türk Azınlığı Üzücü Olay", Ufuk Mat. İst. 1988, s.137.

[2] **Bulgaristan'da Türk Basını**, Hürriyet Ofset, s.2.

[3] Nazif Kuyucuklu, **Bulgaristan, Balkan Ülkeleri İktisadı**, İst. 1987, s.7-8.

[4] **Bulgaristan'da Türk Basını, a.g.e.**, s.6-9.

[5] Ziyad, Ebuzziya, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Türkçe Dili Dışındaki Basını", **Türkiye'de Yabancı Dilde Basın**, İÜ BYYO yayını, İst. 1985, s.36.

[6] A.Haluk Çay, "1876 Meşrutiyet Meclisi", **Hacettepe Üniversitesi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 1, s.82.

[7] İlber Ortaylı, "İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili", **Armağan. Kanun-u**

Esesi'nin 100. Yılı, Ank. 1978, s.176..

[8] Dankward Rustow, Feroz Ahmad, **İkinci Meşrutiyet Döneminde Meclisler: 1908-1912**, İÜEF, Güney-Doğu Araştırmaları Dergisi, Sayı: 4-5, İst., 1976, s.248.

[9] T.Zafer Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Partiler, İkinci Meşrutiyet Dönemi**, Hürriyet Vakfı Yayınları, İst. 1984, s.520-521.

[10] Dr. Hamit Zübeyir Koşoy, "Bulgar Türkleri'nin Eski Tarihi", **Makaleler ve İncelemeler**, Ank. 1974, s.279-280.

[11] M.Necmettin Deliorman, **Bulgaristan Türkleri, Yakın Tarih ve Hatıralar**, İst. 1952, s.23-25.

[12] Bulgaristan'dan sınırdışı edilen bir papazın Batı radyolarında yaptığı açıklamadan edinilen bilgi.

[13] Jerome J.Shestack, "Bulgaristan'ın Türk-İslam Azınlıklara Uyguladığı İnsan Hakları İhlali", **Bulgaristan'da Türk-İslam, a.g.e.**, s.100.

[14] M.Nuri İnugur, **Basın ve Yayın Tarihi**, Hilal Mat., İst. 1978, s.20.

İLETİŞİ

İnsan Hakları: Standartlaşma-Rölativizm Tartışması Üzerine Bazı Düşünceler

*Turgut Tarhanlı**

Sayın Füsun Üstel'in "İnsan Hakları Tartışmalarında Standartlaşma-Rölativizm İkilemi" başlıklı yazısı (**Toplum ve Bilim,** 46/47-Güz 1989), ele aldığı ve değerlendirdiği görüşler itibariyle katılmadığım ya da farklı değerlendirdiğim bazı noktalar içermektedir. Bu nedenle aşağıda, insan haklarına ilişkin korunma mekanizmalarının oluşturulması, geliştirilmesi ve bunlara işlerlik kazandırılması hedefleri bağlamında, günümüzdeki uluslararası tartışma düzlemi konusunda bazı düşüncelerimi ifade etmek istiyorum. Yazısıyla buna neden olduğu için Yazar'a teşekkür etmek isterim.

I

Uluslararası belgelerde yer verilen insan haklarının evrensel bir niteliğe sahip olup olmadığı tartışması, gerek bu konuya ilişkin uluslararası literatürde, gerek Sayın Üstel'in yer verdiği çerçevede, kanımca, iki ayrı düzlemde ele alınmaktadır. Bunlardan ilki, özellikle batılı yazarlarca tercih edilen ve ilgili ülkenin insan hakları uygulamasını, siyasal rejim çözümlemeleri bakımından değerlendiren incelemelerdir.[1] İkincisiyse, özellikle Üçüncü Dünyalı yazarlarca savunulan ve bu ülkelerin sosyal ve kültürel değerlerinin, insan hakları tartışmalarında gözönünde bulundurulmasını öngören incelemelerdir.[2] Bu sonuncu yaklaşım, biraz daha açılacak olursa, günümüzde uluslararası platformda savunulagelen ve artık birer standart niteliğine sahip oldukları ileri sürülen insan haklarının oluşturulma sürecine -özellikle siyasal anlamda- belirtilen ülkelerin katılamadıkları ve bu hakların ve kapsamlarının belirlenmesinde, kendi sosyal ve kültürel değerlerine uymayan, özellikle -tarihsel gelişimi içinde- batı toplumlarının kültürel değerlerinin esas alındığını öngörmektedir.

Standartlaşma-rölativizm tartışması bağlamında değerlendirilecek olursa,

* İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, uluslararası hukuk öğretim üyesi.

kanımca, yukarıdaki her iki yaklaşım da, hedeflerin yönünden olmasa da, tartışma eksenleri itibariyle rölativisttir.

Eski sömürge yönetimi altındaki ülkelerin ya da daha genel bir terimle gelişmekte olan ülkelerin, özellikle son otuz yıl içinde, uluslararası hukukun oluşturulmasına, hem akdî (andlaşma vb.) hem de teamülî (uluslararası örf ve âdet hukuku) anlamda, gitgide artan oranda katılımları ve bu olgunun sonuçları, öyle sanıyorum ki, söz konusu insan hakları tartışmalarında gözönünde bulundurulmak gerekecektir.

Konuya bu çerçevede yaklaşılacak olursa, 60'lı yılların ikinci yarısında başlayıp 80'li yılların ortasına ulaşan bir süreçte, farklı nitelikte bir insan hakkının oluşum ve büyüme (ancak, henüz doğum değil) aşamalarına tanık olunur: Gelişme Hakkı **(Right to Development).** Bu hakkın çekirdeği, böyle bir ad kullanılmaksızın, 1968 **Tahran Bildirgesi**'nde[3], bireylerin kendi ülkelerinin siyasal, ekonomik, kültürel ve sosyal yaşamına katılma hakkına sahip olmaları (par. 5) ve insan haklarının yerine getirilmesi konusunda bir başarı kazanmanın tam ve etkili ulusal ve uluslararası ekonomik ve sosyal gelişme politikalarına bağlı olduğu (par. 13) biçiminde ifade edilmişti. 1986 yılında, Birleşmiş Milletler'de, bir Genel Kurul kararı biçiminde kabul edilen **Gelişme Hakkı Konusunda Bildiri**[4] ise, geçen süre zarfında ortaya konulan kuramsal çabalar[5] ve bu konuda Birleşmiş Milletler içinde[6] ve dışında[7] yürütülen hazırlık çalışmalarının bir ürünüdür. Kısacas, bu Bildiri'de yer verilen tanımıyla gelişme hakkı:

> *"... (H)er insan ve tüm halkların, ona uygun olarak, tüm insan haklarının ve temel özgürlüklerin, içinde tam anlamıyla gerçekleştirilebileceği ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal gelişme (sürecine) katılmaya, katkıda bulunmaya ve (bunlardan) yararlanmaya hakkının bulunduğu vazgeçilmez bir insan hakkıdır." (m.1/1)*

Salt ekonomik anlamda bir gelişmenin ötesindeki bu hakkın ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal gelişme süreçlerine katılımda bulunma ve bunlardan yararlanma gibi geniş bir hareket alanını kucaklaması ve böyle kapsamlı süreçlerin öznesi olarak salt bireyi değil, insan hedefli bir yaklaşımla, halklar, devletler ve sonuçta uluslararası toplumu da öngörmüş olması, insan haklarının uluslararası düzlemde korunması sorunsalının içinde bulunduğumuz evresini niteler. Bu evre, kısaca, insan haklarına ilişkin ihlâller konusunda çok disiplinli bir yaklaşım ve kavrayıcılık ile **a posteriorik** araçlara, diğer bir deyişle tedavilere başvurmak yerine, "önleyici" bir yapılanmayı ya da bu nitelikte bir yapısal değişikliği, hem ulusal hem de uluslararası planda temel alır. Bu nokta, R.E. Howard-J.Donnelly ikilisinin[8] -fakat asıl Donnelly'nin[9]- savundukları insan onuru-insan hakları ayrımının, özellikle Üçüncü Dünyalı yazarların itirazlarıyla karşılaşabilecek sonuçlarını[10] da ortadan kaldırabilecek bir yaklaşımdır. Birleşmiş Milletler'in Ekonomik ve Sosyal Konseyi'ne bağlı İnsan Hakları Komisyonu'nca düzenlenen konuya ilişkin bir Seminer'de belirtildiği üzere, gelişme hakkının uygulanması ve hukuksal yönleri bağlamında, **kültürel kimlik**, ulus niteliğinin güçlendirilmesi ve ekonomik bağımsızlığın yanısıra, temel araştırma ko-

nularından birini oluşturmalıdır.[11]

İnsan haklarının uluslararası korunması sorunsalına, böylece, İkinci Dünya Savaşı sonrasının yeni devletlerinin, oluşturulma tarzı bakımından çekinceleri olabilen, standartların birim devletlere sunulması ya da birim devletlerin kendi kültürel, siyasal gelenekleri veya ekonomik gelişmişlik düzeyleri bahane edilerek sakıncalı uygulamalara girişmelerini önleyici ve standartlaşma-rölativizm tartışmalarının ötesinde, topyekûn bir yaklaşımda bulunan **eğilimi** güçlenmektedir.

Bu aşamada, söz konusu eğilimin amacı sorgulanmak gerekir ki, bu, uluslararasında insan haklarının ihlâline yolaçan nedenlerin ve giderek, bunların sonuçlarının ortadan kaldırılmasını hedefleyen yapısal bir değişimin sağlanmasıdır. Kaldı ki, insan hakları tartışmalarında standartlaşma-rölativizm gibi bir sorunsalın da nihaî amacı, hiç kuşkusuz, aynı çerçevede değerlendirilmek gerekir.

Bu noktada, bir uluslararası hukukçu olarak, bazı saptamalarda bulunmamız gerekiyor. Her şeyden önce, belirtmek gerekir ki, yukarıda yer verdiğimiz **Gelişme Hakkı Konusunda Bildiri**, doğrudan doğruya kendisine dayanılarak, bireysel ya da toplumsal birtakım haklar talep edilmesine olanak verebilecek hukuksal nitelik ve güce sahip değildir. Bu metin, akdî anlamda bağlayıcı, bir andlaşma değildir. Ancak, uluslararası hukukta norm konusu andlaşmalardan ibaret olmayıp, büyük ölçüde, devletlerin hukuksal bir yükümlülük bilinciyle gerçekleştirdikleri, kesintisiz, tutarlı aynı yönde ve yaygın ve temsil edici bir çoğunluk tarafından benimsenmiş bir devletlerarası uygulamada, yani teamülde (örf ve âdet, yapılageliş) varlık bulur. Belirtilen Genel Kurul kararının bu nitelikte bir norm gücüne sahip olup olmadığını sorgulayabilmek için bazı testlerin uygulanması gerekir: Genel Kurul kararlarının görüşülmesinde hazır bulunan devlet temsilcilerinin karara ilişkin yorum ve görüşleri, karar konusundaki oylamanın sayısal özelliği ve bunun mevcut dünya düzeni bakımından dağılımı ve kararın içeriği. Konuyu teknik anlamda fazla uzatmadan belirtelim ki, ilgili karar, henüz bu anlamda da bir norm niteliğini kazanmamıştır.

Böylece, bindiğim dalı kesmek niyetinde değilim. Gelişme hakkı konusunda yukarıda savunduğum görüşü saklı tutmam ve bu hakkın oluşturulma sürecine ilişkin çabaların süregitmesi nedeniyle[12], içinde bulunduğumuz evrede, şöyle bir gözlemde bulunulabilir: Özellikle 70'li yılların başından itibaren, nerede olursa olsun, önemli insan hakları ihlâllerine karşı ve bu ihlâllerin kurbanlarının vatandaşlığı da gözönünde bulundurulmaksızın, tüm devletlerin ilgili devleti protesto etme hakkı ve aynı zamanda, meşrû çıkarı bulunduğu yolunda bir ilkenin çağdaş uluslararası hukukça giderek kabul gördüğü söylenebilir.[13] İnsan hakları ihlâlleri karşısında, uluslararası koruma/önleme mekanizmalarının sağlanmasına yönelik girişimlerde bulunacak bir devletin, böyle genel bir stratejiye işlerlik kazandırmak için başvuracağı taktik araçlar siyasal ve hukuksal yollardan ibarettir. Konunun siyasal yönü uluslararası siyasal ilişkiler konjonktürüne bağlıysa da; hukuksal yönü, gelişen uluslararası hukuk anlayışı bağlamında, kaynağını Roma hukukunda bulunan **actio popularis** kavramını/tartışmasını gün-

deme getirir.

Kanımca, uluslararası planda insan haklarının tartışılması konusu, konuya ilişkin akdî düzenler dışında, çağdaş uluslararası hukukta bir teamül kuralının oluşturulma sürecine ilişkin kıstaslara paralel olarak, birim hak ihlâllerine yönelik protestolar uygulamasından, daha fazla sayıda hakların ihlâllerinin önlenmesine yönelik yapısal değişime doğru giden bir eksende değerlendirmek gerekir.

II

Sayın Üstel, "Batılı (Gelişme) ve Batılı Olmayan (Azgelişmiş) Ülkelerde İnsan Hakları" başlığı altında, insan hakları ihlâllerini ekonomik ve siyasal nedenlerle açıklayan araştırmacıların görüşlerini ele aldığı paragraflarda, R.McNamara'ya, S.P. Huntington'ın **Political Order in Changing Societies** adlı yapıtına atıfla ve Huntington'ın kendisine de aynı yapıtındaki konuya ilişkin görüşleriyle yer vermiştir.[14] Aynı bağlamdaki sonuncu paragraf N.Chomsky ve E.S.Herman ikilisinin **The Political Economy of Human Rights** adlı yapıtlarının **The Washington Connection and Third World Fascism**[15] adlı birinci ciltdine ilişkindir.[16] Sayın Üstel'in, Chomsky ve Herman'ın görüşlerine yer verip yorumladığı cümleler ile N.J.Nitchell ve J.M.McCormick'in birlikte gerçekleştirdikleri "Economic and Political Explanations of Human Rights Violations" adlı çalışmaları[17] arasındaki ifade benzerlikleri, öyle sanıyorum ki, adı geçen çalışmaya bir göndermede bulunmanın unutulmasından ileri gelmiştir. Şöyle ki:

> *Mitchell-McCormick- "Noam Chomsky and Edward S.Herman for example argue that "the balance of terror [in human rights violations] appears to have shifted to the West and its clients, with the United States setting the pace as sponsor and supplier." This shift in systematically linked to the economic interests of the United States and other advenced capitalist countries, and to their efforts to maintain favorable conditions for investment in the third world. Consequently, there is an increase in human rights violations by countries that are more involved with external capitalist interests. In other words, the greater the economic association with the United States or other advanced capitalist countries, the greater the degree of human rights violations."*[18]

> *Üstel- Chomsky ve Herman yukarıda belirtilen yapıtlarında "insan hakları ihlâllerini, başta ABD olmak üzere gelişmiş kapitalist ülkelerin iktisadi çıkarlarına ve Üçüncü Dünya Ülkelerinde verimli yatırım koşulları sağlama yönündeki çabalarına bağlamaktadır. Başka bir anlatımla bir ülkedeki insan haklarına yönelik saldırılar, ülkenin kapitalist sistem içindeki yeri ve dış kapitalist çıkarlara bağlılığı ile yakından ilgilidir."*[19]

Dolaylısıyla Sayın Üstel'in, doğrudan doğruya Chomsky-Herman'dan yararlanmış olabileceği bilgiler dışındaki görüşlerin Mitchell-McCormick'e ait olması nedeniyle gerekli göndermede bulunulması gerekirdi. İlginçtir ki, Mitchell ve

McCormick de, aynı konu bağlamında, ilkin McNamary'a (Huntington'ın anılan yapıtına atıfla) ve ardından Huntington'ın aynı yapıtındaki konuya ilişkin görüşlerine yer vermişler; bunlardan sonradır ki, Chomsky ve Herman'ın değerlendirmesini ele almışlardır.[20]

---

[1] Örneğin: J.Donnely, "International Human Rights: A Regime Analysis" **International Organization**, v.40 (Summer 1986), 599; R.E.Howard ve J.Donnelly, "Human Dignity, Human Rights and Political Regimes" **American Political Science Review,** v.80 (1986), 801; H.S.Park, "Correlates of Human Rights: Global Tendencies" **Human Rights Quarterly,** v.9 (1987), 405; N.J.Mitchell ve J.M.McCormick, "Economic and Political Explanations of Human Rights Violations" **World Politics,** v.40 (July 1988), 476.

[2] Örneğin: H.Kabir, "Human Rights: The Islamic Tradition and the Problems of Word Today" (**Human Rights: Comments and Interpretations,** A Symposium edited by UNESCO, Columbia University Press, N.J., 1949), 191; S.V.Puntambekar, "The Hindu Concept of Human Rights" **(ibid)**, 195; S.K.B.Asante, "Nation Building and Human Rights in Emergent African Nations" **Cornell International Law Journal**, v.2 (Spring 1969), 72; J.A.M. Cobbah, "African Communalism, Liberal Ideology and Individual Rights: Where is Culture in the Human Rights Debate in Africa?" (9-13 Haziran 1986 tarihleri arasında, New York'da Columbia Üniversitesi'nde yapılan **Yedinci Yıllık İnsan Hakları Araştırması Sempozyumu ve Araştırma Konferansı**'nda sunulan bildiri).

[3] The Proclamation of Teheran (Teheran, 13 May 1968), **UN General Assembly Official Records**, v23, A/CONF. 32/41 (1968).

[4] Declaration on the Right to Development, CA.Res. 41/128, 4 December 1986.

[5] K.Mbaye, "Le Droit au Developpement Comme un Droit de l'Homme" **Revue des Droit de l'Homme**, t.5 (1972).

[6] Bu konuya ilişkin olarak Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, Ekonomik ve Sosyal Konsey ve bu sonuncunun bünyesinde faaliyette bulunan İnsan Hakları Komisyonu'nun çalışmaları için bkz., T.Tarhanlı, "Gelişme Hakkı: Bir Sunuş Denemesi" **Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni,** Yıl 8 (1988/2), 259 vd.

[7] **The Right to Development at the International Level**, R.J. Dupuy, ed., (Workshop, The Hague, 16-18 October 1979, Sijthoff and Noordhoff, Alphen aan den Rijn, 1980); **Development, Human Rights and the Rule of Law** (Report of a Conference held in the Hague on 27 April-1 May 1981), Pergamon Press, Oxford, 1981.

[8] Bkz., yukarıda 1. dipnot.

[9] J.Donnelly, "Human Rights and Human Dignity: An analytic Critique of Non-Western Human Rights Conceptions" **American Political Science Review,** v.76 (1982), 303.

[10] Bu konuda bkz. yukarıdaki 2. dipnot.

[11] Seminar on the Effects of the Existing Unjust International Economic Order on the Economies of the Developing Countries and the Obstacle that this Represents for the Implementation of Human Rights and Fundamental Freedoms (30 Haziran-11 Temmuz 1980, Cenevre), bkz., **Yearbook of the United Nations** (1980), 864.

[12] Global Consultation on the Right to Development as a Human Right (Cenevre, 8-12 Ocak 1990), E/CN. 4/1990/9.

[13] Bu konunun, kuramsal yönü itibariyle tartışıldığı şu çalışmalara bkz., O.Schachter, "International Law in Theory and Practice" **Recueil des Cours, v.178 (1982/V), 198 vd.; T.Meron,** Human Rights Law-Making in the United Nations: A Critique of Instruments and Process, Clarendon Press, Oxford, 1986, 184 vd.; R.A.Falk, **The Status of Law in International Society,** Princeton University Press, Princeton, 1970, 401-402.

[14] F.Üstel, "İnsan Hakları Tartışmalarında Standartlaşma-Rölavitzm İkilemi" **Toplum ve Bilim**, 46/47 - Yaz/Güz 1989, 150.

[15] N.Chomsky ve E.S.Herman, **The Political Economy of Human Rights: The Washington Connection and Third World Fascism,** v.I, South End Press, Boston, 1979.

[16] Bkz., yukarıda 14. dipnot.

[17] **Word Politics,** v.40 (July 1988), 476-498.

[18] **Ibid.,** 479.

[19] Bkz., yukarıda 14. dipnot.

[20] Bkz., yukarıda 17., dipnot, 478-479.

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Edward Said'in Oryantalizmi Üzerine

*Zülküf Aydın**

Yakın bir geçmişte Türkçe ikinci baskısını da yapan Filistinli yazar, düşünür ve akademisyen Edward Said'in **Oryantalizm** adlı yapıtı zaman zaman anlaşılması oldukça güç üslubuna rağmen insanı kimi konularda derinliğine düşünmeye sevkeden bir niteliğe sahip.

Oryantalizm yapıtının temel savı Doğu (Orient) ile Batı (Occident) arasında kökü ta eski Yunan çağına kadar uzanan bir ilişkinin var olduğudur. Bu ilişkide Batı hemen hemen her zaman Doğu'yu kontrolü altına alan, Doğu'ya yukardan bakan saldırgan bir yapıya sahip olarak nitelenmektedir. Said'in bu kitabında **Oryantalizm** bilimsel alana da derin bir şekilde sızmış olan bir Doğu'yu algılama ve Doğu'ya bakış biçimi olarak sergilenmektedir. Batı düşünce şekli öylesine bir şekillenmiştir ki Doğu'yu objektif olarak görmesi, algılaması ve yansıtması hemen hemen mümkün değildir. En objektif görünen bilimsel yapıtlarda bile Batı'lı yazarlar Doğu'yu kapalı olarak da olsa aşağı görme eğilimindedirler. Batı'nın üstünlüğü kavramı eski Yunan çağında Homer'den tutun da Dante'de Goethe'de ve 20. yüzyıl Batı'lı yazarlarda yaygın olan bir kavram.

Kitabın kimi kısımlarında Doğu-Batı sorunu çoğunlukla Hıristiyanlığın İslamlığa kıyasla daha ileri uygarlık olup olmadığı sorununa dönüşüyor. Said koloniyalizm ve emperyalizmi de Batı'nın Doğu'yu hakir görmesinin bir ürünü olarak görüyor. Said'e göre oryantalizm 18. yüzyıldan itibaren Batı dünyasında Doğu'yu irdelemede en temel yaklaşım olarak kendini gösteriyor. Bu haliyle Oryantalizm Orta Doğu ülkelerinin sosyal, ekonomik, politik ve kültürel alanda anlaşılmasının sınırlarını belirleyen eski bir Batı düşünür formu olarak kendini gösteriyor.

Çarpıcı ve etkileyici yargılarına rağmen **Oryantalizm** adlı yapıt bir dizi çelişkiler, belirsizlikler, aşırı genellemeler ve sorunlarla dolu eksantirik bir kitap niteli-

* Durham Üniversitesi Sosyoloji ve Sosyal Politika Bölümü.

ğindedir. **Oryantalizmin** Batı'nın Doğu'yu görüş, anlayış ve yansıtma biçimi olduğu vurgusunun yanında Said oryantalizm kavramını öylesine elastik bir biçimde kullanmaktadır ki okuyucu kavramın ne anlama geldiği konusunda şaşırıp kalmaktadır. Buna rağmen bir zorlama ile yapıtta birbirinden farklı iki eğilimin varlığını saptamak mümkün. Birinci eğilim oryantalizmi akademik bir gelenek, Doğu ile Batı arasında yapılan ontolojik ve epistemolojik bir ayırıma dayanan bir bilgi yapısı olarak görmektedir. Bunun yanında ikinci eğilim daha eleştirel bir nitelik göstermekte ve oryantalizmi Doğu'yu kontrole çalışan bir menfaatler örgüsü olarak betimlemektedir. Öte yandan, Said üçüncü bir oryantalizm tanımı yapmaktadır ki bu yukarda belirtilen iki tanımı birleştirmektedir. Bu bağlamda oryantalizm "tek tek birey yazarlar ile geniş siyasi çıkarlar arasında dinamik bir alış-veriş" olarak algılanmaktadır. Sayısı epey kabarık olan oryantalizm tanımlarından biri de şöyle: coğrafî, kültürel, dilsel ve etnik bir birim temeline dayanan gözlemlerin bir araştırma alanı ve gerçeğin siyasi ve dolayısıyla sınırlayıcı bir görüşü. Kitapta rastlanan bir başka tarif de oryantalizmi Avrupa-Atlantik gücünün Doğu üzerindeki bir işareti olarak görmektedir.

Görüldüğü gibi Said'de oryantalizmin açık bir tanımı yok, bir sürü şey oryantalizm olarak ileri sürülmekte ve oryantalizm kendini kâh bir bilgi tipi, kâh siyasi bir güç, kâh bir çıkarlar ağı, kâh Hıristiyan Batı'nın İslam Doğu üzerinde kurduğu asırlar boyu süren bir tahakküm olarak göstermekte. Bu biçimiylede Oryantalizm analitik bir kavram olma özelliğini yitirmektedir.

Oryantalizm kitabının büyük bir kısmı Oryantalizm olgusunun tarihsel bir öyküsünü anlatmaya ayrılmış. Yazara göre konu hem kalıcı hem de değişken bir birlik teşkil etmekte, dolayısıyla temel sorun oryantalizmin sürekliliğini ve değişimini ortaya koyan mekanizmaları keşfetmekte düğümlenmektedir. Maalesef Said verdiği kronolojik oryantalizm tarihinde bu mekanizmaları keşfetmekten çok uzak. Said'in ilginç metodolojisi onu oryantalizmin tarihini kim oryantalist yazarların temel eserlerini içinde bulundukları siyasi ve tarihi konum içinde irdelemek suretiyle anlatmaya yöneltmektedir. Böylece de oryantalizmin tarihi çeşitli zaman kesitlerinde üretilmiş olan ve Said tarafından en önemli kabul edilen oryantalist nitelikleri yapıtların incelemesiyle eşdeğer olmaktadır.

Diğer bir deyişle tarih belli dönemlerde yazılmış kimi eserlerin incelenmesine indirgenmektedir. Tarihi oryantalist nitelikli eserlerle sınırlayan Said, Klasik çağ, Hıristiyanlık dönemi, Rönesans çağı, koloniyalist dönem ve çağımız Batı yazını ve düşüncesi Doğuyu subjektif algılayan ve hakir gören bir oryantalist düşünce yapısı ile damgalamaktadır.

Said'in ileri sürdüğü kanıtlar çoğu kez tatminkar olmaktan uzak. Bir kez Said tarihsel çağların yansıtıcısı olarak seçtiği yapıtlarda keyfi bir seçimle ileri sürdüğü savları kanıtlayacağını sandığı eserlere yer vermiştir. Öte yandan eski Yunan'da bir kaç eserde Doğu'ya ilişkin olumsuz yargıların varlığı bu görüşlerin tüm Batı'da hakim olduğu anlamına da gelmez. Said Batı'yı tüm tarihi boyunca gerçekleri tahrif eden, diğer kültürleri stereo tiplere indirgeyerek ifade eden, ırkçı varsayımlara sahip öze-indirgemeci **(essentialist)** olarak nitelemektedir. Kı-

sacası bilimsel objektiflikten bir sapış hakimdir Batı'da. oryantalizm bu sapmayı Doğu ile Batı arasında temel bir ontolojik fark olduğunu vurgulamak suretiyle yapmaktadır. Bu ontolojik farklılık ta eski Yunan'dan beri Batı düşüncesini hakimiyeti altına almıştır. Yani Batılı zihin öylesine şekillenmiştir ki Doğu-Batı farklılığını objektif bir şekilde ortaya koymaktan uzaktır.

Burda Said'in karşılaştığı metodolojik bir noktaya işaret etmek gerek. Batı'yı öze-indirgemeci olarak niteleyen Said aynı hatayı kendisi yapmaktadır. Batı kafasının Doğu'yu objektif olarak yansıtamayacağını söylemek de Batı hakkında bir stereotip yaratmaktır ve Batı düşüncesini bir tek öze-indirgemektir. Kısacası Said ile eleştirdiği oryantalistler arasında metodolojik olarak pek bir farklılık yoktur.

Öte yandan, Said'e göre bir kültür diğer bir kültürün gerçeğini algılarken kategorileştirme, sınıflandırma, sistemleştirme ve indirgeme gibi mekanizmalar kullanmaktadır ki bu da saptırmalara ve yanlış temsil etmelere yol açmaktadır. Said'e göre bu insan zihninin bir niteliği sonucudur. Bundan çıkan mantiksal sonuç şu: hiçbir kültür bir başkasını objektif olarak yansıtamaz, yani kısacası öbür kültürlerin objektif bilgisi olamaz. Sonuç böyle olunca da Said'in temel sorununu anlamak güç: Oryantalistlerin Doğu kültürünü çarpıtıp yansıttıklarını şikayet etmenin anlamı var mı? Ayrıca bu mantıkta göreli bir solipsizme gidilmiyor mu?

Diğer bir sorun da Said'in oryantalizmi eski Yunan'dan günümüze dek tekdüze olarak görmesidir. Asıl amacı çağdaş Oryantalizmi irdelemek olan Said'in ta klasik Yunan'a kadar gitmesinin bir anlamı yok. Bu haliyle üretilen Oryantalizm analiz tarihdışıdır. 19. ve 20. yüzyıl oryantalizmini anlamak için tarihin ilkçağlarına gitmek yerine 19. ve 20. yüzyıl Oryantalizminin doğduğu Avrupa koşullarını incelemek daha anlamlı bir yol olurdu. Böylece de Said eleştirmek istediği öze-indirgemeci **(essentialist)** konuma kendisi düşmezdi.

Said'in **Oryantalizm** kitabı birçok eleştirilere maruz kalmıştır. Bunların en ilginç olanlarından biri liberal Arap düşünürlerinden gelmektedir. Özellikle S.J. al-Azm (1981) ve al-Bitar (1982) Said'i tersine işleyen bir oryantalizm ile suçlamaktadırlar. Bu yazarların kaygıları Said'in yöntemi/nin aşırı İslamcı ve Arap milliyetçisi akımlarınca bir ideoloji aracı olarak kullanılmasıdır. Kendilerine ilerici bir yandaş olarak gördükleri Said'in yöntem ve kitabı **Oryantalizm**'in bu akımlarca kullanılmasını şaşkınlıkla karşılayan bu yazarlar Said'e yoğun bir eleştiri getirmişlerdir. Onlara göre Doğu-Batı ontolojik ayrımını vurgulayan Said İslamcı ve milliyetçi akımların ekmeğine yağ sürmektedir. Bu yazarlara göre Said'in çalışması aslında çok karmaşık olan sorunları basite indirgemekte, saptırmakta ve bulandırmaktadır. Bitar'a göre Said bir sürü gerçeği ya dışlamakta veya tarihsel bir perspektife oturtamamaktadır. Özellikle hiçbir kültürün diğerini objektif yansıtamayacağı görüşünün temelsiz olduğunu ileri süren yazarlar Said'in Doğu ile ilgili 1800 ile 1950 yılları arasında yazılmış olan altmışbinin üstünde eseri okumasının imkânsız olduğunu ve dolayısıyla da Said'in aşırı genelleme yaptığını ileri sürmektedirler.

Al-Azm Said'in oryantalizmin amacının İslami kontrol altına almak olduğu görüşünü sorgulamaktadır. Ona göre İslam dünyasının Batı tarafından hakimiyet altına alınması ancak 11. yüzyıldan itibaren gerçekleşmiştir. Durum böyle ise bu tarihten önceki binlerce düşünürün İslam dünyasını incelemesi, İslami eserleri diğer dillere çevirmesi nasıl açıklanabilir? Öte yandan Bitar da Alman oryantalistlerinin İslam incelemelerine çok büyük katkılarda bulunduklarını Almanya'nın ise ancak 19. yüzyılın sonunda sömürgeci bir güç olarak ortaya çıktığını belirterek Said'in "Oryantalizmi motive eden etkenin Batı'nın Doğu'yu kontrol etmek istemesidir" görüşünün doğru olmadığını ileri sürmektedir.

Kısacası Said kimi gerçekleri göz ardı ederek Doğu-Batı ikilemi doğurmuş ve bu da aşırı İslamcı ve milliyetçi çevrelerce kendi ideolojilerine kanıt olarak kullanılmıştır. Al-Azm'ın (1981) tersine Oryantalizm olarak nitelediği bu akımların "gerçek İslam" ve "gerçek Arap" niteliklerini idealleştirdiklerini ve bu niteliklerin İslam'ın doğuşundan itibaren süregittiğini ileri süren yazarlar Arap milliyetçisi ve İslamcı akımların günümüzde güç kazanmasında Said'in istemeyerek de olsa bu akımlara hizmet ettiği görüşündedirler. İslamcı ve milliyetçi akımlar Arap ve İslamcı niteliklerin manevi olduğunu ve bunların maddiyatçı batı niteliklerinden üstün olduğunu ileri sürmektedirler. Said'in çalışması kendini Doğu karşısında üstün gören Batı'yı öze-indirgemeci görürken aynı öze-indirgemecilik İslamcı ve milliyetçi akımlarda bir anti-tez olarak belirmektedir. İslam'ın ve Arap ulusunun kendisini maddiyatçı Batı'dan üstün görmesi yeni olan bir şey değil, yeni olan geçmişte gerilikten kurtulmayı batılılaşmada gören modernci liberal ve hatta sosyalist güçler şimdi çözümü aşırı Arap milliyetçiliği ve İslamcılıkta görmektedirler. Geçen 40-50 yılın ekonomik gelişme ve modernleşme girişimlerinin başarısızlığı karşısında şaşkına dönen ve halktan kopuk olan liberal ve sosyalist entelektüellere İran Devrimi'nin uyuyan bir halkı uyandırmadaki başarısı adeta bir ilaç gibi gelmiştir. Bu nedenle, al-Azm ve Bitar'a göre, İslam çeşitli çevrelerce tek kurtuluş yolu olarak görülmeye başlanmıştır. Arap ülkelerinin ekonomik başarısızlığının suçu da böylece dış çevrelere atılabilmektedir. İşte Said'in kitabı, istemeyerek de olsa, tümüyle Batı'nın suçlanmasına ve Doğu'nun (Arap ve İslam) yüceltilmesine hizmet etiştir. En ilerici Arap devletlerinde bile çeşitli yazar ve ideologlar Araplığın üstünlüğü, saflığı, temizliği ve uygarlığı taşıyıcılığı konusunda birçok kitap yazılmışlardır.

Bu iki liberal yazar, al-Azm ve Bitar'ın korkusu İslamcı akımların Arap dünyasında güç kazanıp Batı ile ilişkilerini koparmasıdır. Çünkü bu akımlar İslam'ın kendi iç ruhsal üstünlüğünü vurgulamakta ve bunun da maddiyatçı Batı uygarlığı ile taban tabana zıt olduğunu belirtmektedirler.

Batı ile bağların kopması, bu yazarlara göre, modernliği (her ne ise) inkâr edilmesi, yaratıcılığın boğulması, zaten çok zayıf olan demokrasinin tümüyle ortadan kalkması, kadınlara ayrılıkçı davranılması ve toplumdaki İslami olmayan grupların baskı altına alınması anlamına gelir.

Kendilerinden biri olarak saydıkları Said'in böylesi bir akıma hizmet etmesi liberal yazarların hazmedemedikleri bir konu. Said'in bu acımasız eleştirisi do-

laylı da olsa bu yazarların asıl amacını ortaya koymaktadır. Al-Azm ve Bitar gibi düşünenlerin tedirgin oldukları konut Batı ile bağların koparılması konusudur. Arap dünyasının içinde bulunduğu yeni-sömürgeci bağlar bu yazarlarca "modernleşme ve ilerleme" bağları olarak görülmektedir. Said'e saldırmanın arkasında aslında Batı'nın savunuculuğu vardır. Arap milliyetçiliğinin ille de İslamcı bir karakter alması gerekmez. İslamcı akımların Arap milliyetçisi Baasçı Suriye ve Irak tarafından nasıl takip edildikleri bilinen bir konu. Ayrıca İslamcı ve milliyetçilerin Said'in çalışmasını kendi ideolojileri doğrultusunda yorumlamaları Said'in suçu değildir ve Said'in yapıtının değerini azaltmaz.

Aşırılıklarına rağmen Said'in **Oryantalizm** adlı kitabı ibretle okunması gereken bir yapıt. Özellikle çağdaş oryantalizmi irdeleyen bölüm sözde yansız tarihçi, sosyalbilimci, dilbilimci, filozof vb.'nin gerçekleri nasıl çarpıtıp yansıttıklarına güzel bir örnek. Said'in emperyalizmin kalesi saydığı Amerika ile 20. yüzyıl Oryantalist akademisyen ve yazarlar arasındaki (Amerikan hükümetinin Oryantalist eğilimli araştırma ve öğretim kuruluşlarını maddi ve manevi desteklemesi biçimindeki) ilişkiyi 19. yüzyıl sömürgeci güçleri ile Oryantalist yazarlar arasındaki doğrudan ilişki ile aynı kefeye koyması oldukça düşündürücü.

Said'e göre İkinci Dünya Savaşı'ndan emperyalist bir güç olarak ortaya çıkan Amerika'nın bölgesel uzmanlar yetiştirme çabasının temelinde 'Amerikan İmparatorluğu'nu meşrulaştırma çabası yatmaktaydı. Amerikan hükümeti ve diğer kuruluşlarca finanse edilen **Orta-Doğu İncelemeleri Merkezleri** Amerika'da bulunmayan ve dolayısıyla İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'dan ithal edilen oryantalistlerce yönetilmiş ve eski oryantalizmin Orta Doğu konusundaki dogmalarını yinelemiştir. Amerikan oryantalist yazınında da rasyonel, gelişmiş, üstün, insancıl Batı ile azgelişmiş, yanlış yolda olan, aşağı kabul edilen Doğu arasında sitematik bir fark yinelenmiştir. Gene bu yazıda Doğu'ya ilişkin soyutlamalar Doğu gerçeklerine dayanan kanıtlara tercih edilegelmiştir. Kendi kendini anlamak ve betimlemek kapasitesinde olmayan Doğu'yu Batı bakış açısından betimlemenin kaçınılmazlığı vurgulanmış ve Doğu'nun oldukça genel sistematik bir irdelemesini yapmak bilimsel objektifliğin ta kendisi olarak kabul edilmiştir.

Modern oryantalizm de 18. ve 19. yüzyıl oryantalizmi gibi Orta Doğu'yu Batı ile arasında dünyalar kadar mesafe olan, azgelişmişliği ve geriliği kendi doğal özelliği olan bir bütün olarak görmektedir. Diğer bir deyişle modern oryantalizm Orta Doğu'nun azgelişmişliğinde Batı'nın rolünü, sömürgeci ve emperyalist yayılmasını tümüyle gözardı etmektedir. Mısır'ın 1882'den 1950'lere kadar İngiliz kolonisi olmasına, ekonomisinin tek bir tarım ürününe dayalı olarak çarpık yönlendirilmesine, Filistin ve Ürdün'ün İngiliz mandası altında şekillenmesine, Orta Doğu'da İsrail canavarının yaratılmasında İngilizlerin direkt rolüne, Lübnan'ı bugünkü trajik konumuna sürükleyen yapıtların tarihsel oluşumunda Fransız politikasının rolüne ve Osmanlı'yı yarı sömürgeleştiren kapitülasyonlar ve serbest ticaret anlaşmasına bu yazıda yer yoktur. Gene bu yazıda tarihsel olarak askeri ve siyasi güç aracılığıyla yerleştirilmiş dünya ekonomisinin eşitsiz konumlarda sömürü ilişkileri içinde olan toplumlardan oluştukları olgusu konu

dışıdır. Bu eksiklikler masum bir ihmalin sonucu değildir. Birtakım sorunları ele alıp irdelememek objektiflik adına bile yapılsa subjektifliğin ta kendisidir. İşte bu tür vurdumduymaz objektiflik iddialarıdır Said'in sorguladığı. Bu nedenle Said Doğu ile Batı'yı birbirinden farklı birbirinden izole dünyalar gibi gösterme eğiliminden ayrılmak gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır. Ancak gelişme ve azgelişmeye bir bütünün parçaları gibi bakmak sonucu Doğu'nun azgelişmişliğinin anlamlı bir analizi yapılabilir ve ancak böylece "kurban" suçlanmaz.

KAYNAKÇA

Al-Azm, S.J. (1981). "Orientalism and Orientalism in Reverse", **Khamsin,** No. 9, s.5-26.
Al-Bitar, N. (1982). **Hudud al-Huwiyya al Quwmiyya** (Milliyetçi Benliğin Sınırları), Beyrut.
Said, E. (1989). **Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu,** Pınar Yayınları.

BELGE

Boğdurularak Öldürüldüğü Yüzdördüncü Yılı Nedeniyle Osmanlı Basınında Midhat Paşa

Necdet Kurdakul

GİRİŞ

Asıl adı Ahmed Şefik olan Midhat Paşa isminin Osmanlı basınında görünmeye başladığı yıllardan itibaren, Taif Kat'asına kal'ebend olarak gönderildiği tarihe kadar, geçen yirmi yıl içinde kendisinden sıksık sözedilmiştir. Daha doğrusu bu süre içinde Midhat Paşa ismi etrafında yoğun bir kamuoyu oluşmuştur. Yalnız bu kadarla kalmamış, ölümünden sonra da zamanımıza kadar Midhat Paşa ile İkinci Abdülhamid isimleri çevresinde leh ya da aleyhlerinde yoğun yayın yapılmış ve yapılmaktadır.

Ancak, bu yayımları gözden geçirirsek görürüz ki, yaşamı sırasında Midhat Paşa hakkında kamuoyunun nasıl oluştuğu; gerek gazetelerin gerekse halkın neler düşündüğü dikkate alınmamıştır.

Yukarıdaki nedenlerle bu çalışmamızda, Onun ölümünün yüzdördüncü yılında, Osmanlı basınında Midhat Paşa'yı devrinin gazeteleriyle birlikte okuyucunun önünde, kısa kısa da olsa, sergilemeyi düşündüm.

MİDHAT PAŞA'NIN YAŞAMINDA DÖNEMLER

Mithat Paşa'nın yaşamında şu üç dönem mevcuttur:

1- Valilik dönemi,

2- Kanun-u esasi çalışmaları ve sürgünlük dönemi,

3- Sürgünden dönüş ile Abdülaziz'i öldürtmek saviyle başlıyan ve Taif'e gönderilmesiyle biten son dönem.

Şu üç dönem, aşağıyukarı, yirmi yılı kapsamaktadır. Bu yirmi yıl içinde Mid-

hat Paşa hakkında devrin gazetelerinde neler yazılmış ve Osmanlı-Türk okuyucusu nelere tanık olmuştur? Bunların bir çeşit öyküsü şöyle başlar:

1- MİDHAT PAŞA'NIN VALİLİK DÖNEMLERİ

A- RUSÇUK VE TUNA VALİLİĞİ

Midhat Efendi henüz Bâb-ı âli'de "Meclis-i Vâlâ" Başkitabeti'nde bulunurken 1277/1860 yılında ve Abdülmecid zamanında kendisine Ruscuk Valiliği teklif edilmişti. Ona bu ödevini, Abdülmecid'in son Sadrazamı Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa, verdirmek istemiştir.

Mehmed Emin Paşa, o sıralarda bir Rumeli gezisine çıkmıştı; imparatorluğun bu bölgelerindeki devamlı ayaklanmaların nedenleri üzerinde teftişte bulunacaktı. Gezisinden İstanbul'a dönüşünde, Mehmed Emin Paşa, yakından tanıdığı Midhat Efendi'yi Padişah'a önermişti.[1]

Midhat Paşa Rusçuk Valiliğinde üç, eski idare şeklinin değiştirilerek modernleştirildikten sonra Tuna Valiliği ödevinde de iki yıl olmak üzere toplam beş yıl kaldı.

Kendisi bu bölgeye geldiği zaman Rumeli'nin manzarası şu idi:

Halk açlık ve sefaletten şaşkına dönmüştü. Çiftçi ağşar vergisini ödeyemez halde olduğu için öküzü, sapanı, toprağı haraçmezat satılmaktaydı. Bu işi bir taraftan mültezimler diğer taraftan da çiftçinin kendilerine borçlanmak zorunda kaldığı muabahacılar, adeta birbirleriyle yarışırcasına, sürdürmekteydiler.

Rumeli halkının ekonomik ve sosyal yaşantısında düştüğü bu sefil durumuna bir de yerel hükümet memurlarının zulümleri binince, bu ortam, halkı her türlü telkinlere açık bir hale getirmişti.

İçinde bulunulan sefaletten kurtulmak, birazcık olsun insan gibi yaşam hakkına sahip olabilmek için canını fedadan çekinmez bir hâle getirilen Rumeli insanı, Çarlık Rusyası tarafından malzeme olarak kullanılmakta gecikilmemiştir.

İşte, Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın buralarını teftişi sırasında rastlamış olduğu bu fecî durum, Onun tecrübeli gözlerinden kaçmamıştı;[2] İstanbul'a dönüşünde, bu ağır işin altından kalkabileceğini kesinlikle bildiği Midhat Efendi'nin bu suretle ora valiliğine getirilmesine neden olmuştur.

Midhat Paşa vazifesi başına geldiği zaman ilk iş olarak, muhtelif ayaklanmaları asker zoruyla bastırmayı plânlamıştır. Nitekim kısa bir sürede bu işi başarırken, öbür taraftan da, ayaklanmalarda malzeme olarak kullanılan Rumeli insanını ekonomik ve sosyal yönlerden, hiç değilse korkusuzca yaşayabilecek bir duruma getirebilecek önlemleri de sür'atle almaktaydı. Bu önlemlerin başında, köylerle kentler arasındaki yolları kullanılır bir hale getirmekti. Üretim ile tüketim bölgelerini muntazam yollarla birbirine bağlayınca, köylünün elindeki malının değeriyle satım işini kolaylaştırmış oluyordu.

Midhat Paşa, bu yolların, ancak köylünün elinde kalacak ihtiyaç fazlası üretimin sür'atle kentlere naklinde işe yarayacağını bilen bir adamdı. Nitekim bu düşüncesini, yani köylünün ürettiği mala sahip olabilmesi; ve elindeki toprağını, üretim araç ve gereçlerini kaybetmemesi; kaybetmiş ise tekrar kolayca sağlayabilmesi için, çiftçinin önce murabahacı ve mültezimlerin elinden kurtarılması gerektiğinin farkındaydı.

İşte Midhat Paşa'nın bu düşüncesi, Türkiye'de ilk olarak kooperatifçilik ve Ziraat bankalarının hareket noktasını oluşturan "Teavün sandıkları"nı meydana getirdi.

Nihayet, Âli ve Fuat Paşaların teşvikiye Rumeli'nde modern idari teşkilât da kurularak yeni Tuna Vilâyeti doğmuş oldu.

Yeni Tuna Vilâyeti'nin bütün ilçelerinde bu "Teavün sandıkları" sür'atle yaygınlaştı. Bu suretle topraksız köylüye toprak, tohumluk, üretim araç ve gereçleri, gereken kredi sağlandı. Köylü, üyesi olduğu bu sandıklar sayesinde murabahacıların elinden kurtuldu. Ve fakat bu işi başaran Midhat Paşa, Vilâyet Nâibi Sürûri Efendi'nin nedense düşmanlığını kazanmıştı.

Bu Sürûri Efendi ile, yandaşları Vilâyet Mektupçusu Senih, Adliye müfettişi Nazif Efendi'lerin ifsadatına; ve Çerkes muhacirlerini iskâna memur Nusret Paşa gibi hapishaneleri basarak cebren adam alan askerî memurların engellemelerine uğramış iken bunların topunu vilâyetten atmağa muvaffak olan Midhat Paşa icraatına devam etmişti.[3]

TEAVÜN SANDIKLARI ÜZERİNDE GAZETELERDE ÇIKAN YAZILAR

Midhat Paşa'nın kurdurduğu Tuna gazetesinin (1) no.lu sayısında, yukarıda sözü edilen Teavün sandıkları hakkında kamuoyuna ilk defa şu bilgi veriliyordu:

"Tuna Vilâyeti dahilinde kâin memleketlerde umur-ı ziaat ve zanaata muavenet için birer memleket sandığı ittihazı tasavvur ve tertip olunup bunların sermayesi mahsülât-ı âgşâriyeden müstefit olan mahaller ehalisinin ittifakiyle cemedilen (toplanan) hububat esmânından (bedelinden) vücûde gelmiş ve şimdilik Rusçuk ve Eskicuma ve Niş ve Şehirköyü, Leskofçe vesair bazı kazalarda vaz' edilen Maenafi'i-umumiye Sandıkları şehriye % 1 faiz ile ve şart-ı mevzuasiyle eshâb-ı ziraat ve zanaatten isteyenlere akçe ikraz etmekte bulunmuş olduğundan ergerçe bu sandıkların vücudu şehriye % 3 ve % 5 ve daha ziyade faiz ile halkı soymakta olan murabahacı takımının ve erbâb-ı ihtikârın menafiine (çıkarlarına) dokunmuş ise de halkça ve hususiyle filâhat (çifçilik) ve ziaatçe fevâid ve muhassenâtı (yararlı ve hayırlı işleri) tarif ve ihsa'dan bîrun (fazla) olmakla bazı noksanları dahi ikmal olunarak usûl ve kavâid-i mukarresiyle beraber herbirinin mikdâr-ı seramayesi vesair ahvâl-i müteferriası, sırasiyle beyan olunacaktır..."[4]

Tuna gazetesinde ilk defa kamuoyuna bildirilen Teavün sandıklarının faaliyeti devam ederken, Ceride-i havâdis Gazetesi'nde imzasız bir mektuba rastlanıyor.

CERİDE'İ HAVÂDİS GAZETESİ'NDE, TEAVÜN SANDIKLARI ALEYHİNDE ÇIKAN BİR OKUYUCU MEKTUBU

Sözü edilen bu mektubun yazış şeklinden sahibinin yüksek dereceli bir bürokrat olduğu anlaşılmaktadır; ve teavün sandıklarının çiftçi ve esnaf için yararlı olmadığından; zararlı olması ihtimali bulunduğundan ve sandık memurlarının er veya geç suiistimallere girişerek üyelerden haksız çıkar sağlayabileceklerinden birer ihtimal olarak sözedilmektedir. Ayrıca; 48 Yıl içinde sandıkların toplayacağı üye âidatını hesaplayan mektup sahibi, bundan verilecek krediler dışında kırksekiz yıl içinde Rumeli'nde tedavülde para kalmıyacağı, hepsinin sandıklarda toplanarak halka bu yoldan da tazyik edileceği, uzun uzun anlatılmaktadır.

Okuyucunun bu mektubunun altında gazetenin bir notunu görüyoruz. Bu notta, Ceride-i havadisin bu konuda tarafsız olduğu bildirilmekte ve keyfiyet Tuna gazetesine iletilmekteydi.[5]

TUNA GAZETESİ'NİN BU MEKTUBA YANITI

Tuna gazetesi, yazarı bilinmeyen bir mektuba yanıt vermenin gerekmediğine işaret ederek, buna rağmen kamuoyunu bu konuda aydınlatmak nedeni ile yazıdaki tüm iddiaları kalem kalem yalanladıktan sonra şöyle demektedir:

"Hâsılı Menaf'-i umumiye sandıkları baştan sona kadar vasfen ve hâlen ve maddeten nazarımızda ve umum nazarında gayet muazzez ve mukaddes olup agrâz-ı şahsiyeden (kişisel maksatlardan) münbais olan münâzaanın ana karıştırılmasını lâyik göremediğimizden o yolda ve Vilâyetin icraat-ı sâiresi hakkında bahsetmek isteyen varsa imzasız bir varaka (makale) ile perde arkasında söz söylemeğe hâcet olmayıp açıktan açığa beyân etmesi lâzım geleceği gibi sandıkları ahvâl ve muâmelâtında da gerçekten şüphesi olan halisâne bilgi almak isteyen var ise bu iş nazariyatta olmayıp bedîhiyyâttan (delil ve isbatı gerekmiyen şeyler) olmasiyle gelsin hal-li şüphe eylesin sözüyle iktifa ederiz. Tuna"[6]

KONU ÜZERİNDE MECMUA-İ FÜNÛN'DA ÇIKAN YAZI

Ceride-i havadis'te çıkan imzasız mektupla Tuna'nın verdiği yanıtı sözkonusu eden Münif Efendi (Paşa) kendisinin düzenlediği Mecmua-i fünûn dergisinde "Tuna Vilâyetinde Menfaat-i umumiye sandıkları" başlığı altında şöyle demekteydi:

"....beyâna hâcet olmadığı veçhile bu makule ihdâsatın (yeni tarzda bir şey vücude evirmenin) üç ciheti olup birincisi: zâtî usul ya'ni vakt-i vüs'atte (bolluk zamanında) umum ehâliden bir miktar cüz'î akçe ahziyle bundan bir sermaye teşkil ve hıyn-i muzayakada bazılarına ehven faiz ile karzolunması (borç verilmesi). İkincisi: Bu usulün icrası için vazolunan nizâmat ya'ni sandıkların sermayesi ne vechile ehâliden ahz ve cem' olunup sonra ihtiyacı olanlara ne ma-

kule şerâit ile ikraz kılınması. Üçüncüsü dahi, memurin vesaire tarafından birgünâ fesad karıştırılmıyarak nizâmat-ı mevzuanın hakkiyle ve temamiyle icra edilmesidir."

Münif Efendi bu üç koşul hakkında düşüncelerini anlattıktan sonra, mektup sahibinin birtakım evhama kapılarak ihtimallerden sözettiğine işaret eder ve makalesini şöyle bitirir:

"Tuna Gazetesi'nin zehâbı veçhile i'tirâzât-ı mesrûdenin (serdedilen itirazların) agrâz-ı nefsâniyeden münbais olması mümkün ise de memur olduğumuz hüsn-ü zan iktisasınca (kendimizi başkaları hakkında iyi fikir besleme ile vazifelendirmiş olmamız gereğince) sahib-i makalenin kendi iddiasına i'timâden şu ilânâtı (mektuptaki sözleri) mücerred sıfat-ı memduha-i vatanperverî vahmiline (somut övülecek bir vatanseverlik tutkusuna) hamlederiz."[7]

AYNİ KONUDA ŞİNASİ'NİN TASVİR-İ EFKÂR GAZETESİNDEKİ YAZISI

"Tuna Vilâyetinde bulunan menfaat-i umumiye sandıklarına dair makale" başlıklı yazısına, Şinasi, uzun bir girişle başlamıştır. Bu tür kurumlar hakkında verilen geniş izahattan sonra, Şinasi, sözü Tuna Vilâyetindeki sandıklara getirerek şöyle demektedir:

"...halböyleyken Tuna Vilâyeti Menfaat-i umumiye sandıklarını tesis etmekle ve bu ise o gibi mevzuât-ı hayriyenin fatiha-i zuhûru (meydana çıkmanın başlangıcı) olmakla bittabî mûcib-i memnuniyet olmuş ve sûret-i vaz'ı ve idaresi tedkikatına ihâle-i efkâr olundukda (incelenmesi düşünüldüğünde) vâkıa fen-i servet müelliflerinin müteehhirîni (sonradan gelenleri) böyle umur-ı ticaret teferruatına hükûmetlerin müdahelesini tecvîz etmemişler ise de (izin vermemişler ise de) bu babda olan mülâhazaları Avrupa ehâlisi gibi tesis ve teşebbüs kavaidine vâkıf memâlikin ahvâline kıyasen icra olunan istidlâlât (deliller) cümlesinden olup burada ise efkâr-ı umumiye henüz hâl-i tufullîyyette (çocukluk devrinde) bulunduğu ve bir müdebbir müdire (tedbirli idareciye) muhtaç olduğu cihetle hükûmetin emir ve teşviki olmadıkça hiçbir şey meydana gelmiyeceği malûm olmak ve sandıkların vücudu Vilâyetin iradesi sayesinde hasıl olduğu gibi devam ve intizamı dahi yine hükûmetin ikdam ve iltizamına (gayret ve lüzumlu saymasına) mutavakıf bulunmak hasebiyle bu hususta fen-i servetin zikrolunan ittibâ olunmaması mahazîr-i sahiheden (gerçek korkulacak şeylerden) addolunamadığına binaen meselenin asıl şâyân-ı tedkik olan cihetleri bu sandıklarda cemolunan paranın usul-ü tedâriki ve ikrazın şartlariyle faiz miktarı ve muamelâtının suver-i icrâiyesi hususlarına (icrâ ediliş tarzına) inhisar etmiştir." "Tuna'nın ahvâl-i idare-i hâziresine dair malûmat-ı kâfiyye mevcut değil ise de ekser taraftan medâyihi (övülmeye lâyık olan işler ve hareketler) işitilmekte olduğu halde bundan birkaç gün önce bir zâtın Ceride-i havadis ile neşreylediği varakada sandıkların gerek istihsal sermayesinde ve gerek idaresinde birçok suiistimalin vukuu ve ihtimali hikâye olunmuştur." Denilmekte ve bu hususta yanıtlar verildikten sonra bu iddiaların isbat edilmesi gerektiğine işaret edilmektedir.[8]

MİDHAT PAŞA TUNA VALİLİĞİNDEN AYRILDIKTAN SONRA

Midhat Paşa'nın, İstanbul'da yeni kurulan Danıştay Başkanlığına atanarak Tuna Vilâyetinden ayrılışından sonra, Rumeli kısa bir süre içinde yeniden eski haline dönecektir. Çünkü, Midhat Paşa'nın yerine gelen valiler, onun açmış olduğu yenilik yolunu devam ettirememişlerdir. Bu konuda, o sıralarda Londra'da yayımlanan Hürriyet Gazetesi'nde, Rusçuk'tan gönderilen bir okuyucu mektubu görüyoruz.

HÜRRİYET GAZETESİ'NDE ÇIKAN MEKTUP

"Hürriyetin bir sayısında ve Midhat Paşa için o bir kuş idi uçtu yumurtaları cılk oldu, gibi bir söz okunmuştu. Meğer bu söz ne doğru imiş hakikatı bir kere anlaşıldı.

"Midhat Paşa şimdi gelsin de o yıllarca emekler çektiği Tuna Vilâyetinin hâlini görsün, pek güçlükle tanıyabilir; meğer birisi kendisine târif edip şurası önceleri şöyle idi şimdi böyle oldu, diyerek göstere. Çünkü Midhat Paşa'nın Sadrazam Âli Paşa ile arası hoş olduğundan yerine gönderilen mâhud Sabri Paşa bir zaman makam-ı sadarete hulûs için selefinin yaptığı ve yarım bıraktığı birtakım eserleri ve girişilen teşebbüsleri mahfetmeye himmet etti.

"Bir vakitten beri Âkif Paşa da bu emele döşüp Midhat Paşa'nın meydana getirdiği usul ve sistemin tamamiyle hilâfına gitti. Böylece zamân-ı saadet gibi yâdolunan Midhat Paşa asrının lezzeti yalnız dımağlarda ve yaptığı eserler ve güzel işler fakat anılarda kaldı. Bâri, Midhat Paşa'dan önceki hâle dönülseydi, yine ne ise. Lâkin iş orada da durmayıp daha bir uygunsuz dereceye geldi.

"Midhat Paşa yaradılışta sahip olduğu zekâ ve becerisiyle halkı güçlükle devlete ısındırmış idi. Kendisinden sonra gelenler öyle aksine himmetler ettiler ki ufak bir sebeble şimdi bir koca ihtilâl çıkmak pek mümkündür. Hususiyle Rusya casusları her tarafta pervasızca kışkırtmalarda bulunduklarından, çok sürmez yakında acaip şeyler meydana gelir.

"Midhat Paşa'nın kullandığı memurların birkaçından mağda cümlesi değişti. Yeni gelenler para kazanmaktan başka bir şey bilmediklerinden devlet ve adalet işleri karmakarışık bir halde gidiyor. Avrupa usulü üzere güzel bir otel açmış idi (genelevdir) flândır, diyerek onu da kapattılar. Hatta Midhat Paşa'nın ihya ettiği ıslahânede asılı bir resmi dururdu, halefleri garazlarından ötürü bunu bile yırtıp attılar. Mahkemelerin hâli ise hakiykaten görülecek surettedir. Çoğu davacı ve davalılar ellerinde birer akçe torbasiyle beraber mahkemeye varıncaya kadar bahşiş dağıtıyorlar. Zira bu tedbirler alınmadıkça bir arzuhâli muameleye koydurmak mümkün olmayan şeydir.

"Niş tarafları ve Tulçi ciheti pek fena halde karışıktır. Geçende Vali Âkif Paşa devre çıkmıştı. Midhat Paşa zamanından bakiyye kalan bazı nizamların temamen ortadan kaldırılması muvaffakatiyle avdet etti.

"Hülâsa Tuna Vilâyeti'nin ahvâli acınmaya lâyıktır."[9]

MİDHAT PAŞA'NIN BAĞDAD VALİLİĞİ

Midhat Paşa Başkanlığına getirildiği Danıştay'daki ödevinde kısa bir süre kaldıktan sonra Âli Paşa ile anlaşamıyarak istifa etti; sonra da kendi isteği ile Bağdat Valiliğine atandı.

BAĞDAT VALİLİĞİ

Midhat Paşa Bağdat'a vardığında valilik fermanı halka okunduktan sonra kendisi de bir hitabede bulunmuştu.

MİDHAT PAŞA'NIN BAĞDAT HALKINA HİTABESİ

"Okunan bu fermanın ne olduğunu Türkçe bilenler anlamışlardır. Bilmeyenlere de bilenler anlatmalıdır.

"Padişahımızın taabiyetinde müslim ve gayri müslim ne kadar ehâli varsa tümünün ayrı ayrı ve toplu olarak refah ve huzûr ve servet ve saadetlerinin mükemmel olmasiyle bunun muhafazası davasıdır. Ve devlet memurlarının birinci borcu da bu vazifeye hizmettir.

"Mâlûmunuzdur ki insanlar yaradılışta birbirine benzemeyip nasıl muhtelif ise halkın fikir ve inançları da öyle muhteliftir. Binaenaleyh toplumların idaresi her şahsın rey ve fikirlerine uydurulmak mümkün değildir. Bunun için bir merkezi idare lâzımdır ki toplumun ihtiyaçları ve servet ve emniyetin sebebleri zaman ve yerin icablarına göre bu merkezden en iyi şekilde istihsal ve taksim olunsun, demek olur. Çünkü milletin ihtiyaçlarının neler olduğunu elbette merkez-i idare halktan daha iyi bilir.

"Bu sebebler, denilen şey de her vakit ve her yer için birdüziye gitmeyip zamanın icabına tâbidir.

"İdarî işlerde bu esaslara riayet olunmaz ve zamanın gidişatı gözetilmez ise asıl maksat olan terakkiyat ve felâh (kurtuluş) ve selâmet mümkün olmayıp toplumun benzerlerinden geri kalacağında şüphe yoktur. Meselâ bundan önceki zamanlarda gemi kürek ile çekilir idi. Sonra yelken icad olunmasiyle yelken kullanıldı. Ve daha sonra vapurlar meydana gelmekle yelken gemileri geri kaldı, kürekle gemi çekmek unutuldu. Kezâlik haberleşme, önceleri yaya habercilerle olurken atlı habercilik (Tatar) meydana gelđi. Sonra posta ve en nihayet telgraf çıktı ki dünyanın bir ucundan diğer ucuna bir anda haber gidip gelmeye başladı.

"İşte bunların cümlesi hep hal ve zamanın icabıdır; bunlara ayak uydurmayanlar terakkî ve servet nîmetlerinden geri kalır, yaşam sebeblerinde zamanın icablarına uymayarak eski bildiğine gitmekte ısrar eylemek ayniyle yelkenliyi vapura ve tatarı telgrafa tercih etmek gibidir.

"Buraların erazisi hertürlü mâmuriyete ve halkı istidât ve yaradılıştaki zekâları gereğince çoğu yerlerden ziyade medeniyet ve servete kaabil iken şimdiki hâlinden ve çoğu yerlerin harablığından anlaşılıyor ki bu hal, esaslı bir kusurdan ileri gelmiş; ve en ziyade medeniyet ve mâmuriyetini istidlâl ettiğimiz topluluk en geride kalmış görünüyor.

"Bunlar neden ve nasıl sebeblerden meydana geliyor?

"Eski zamanlarda ürünleriyle Mısır, Şam ve Silifke memleketlerini idare eden memleketin halkı şimdi yiyecek içeceklerini bile tedarikte güçlük çekiyor. Bunca sanayi ürünlerini âleme arzeden ve ezcümle bir vakitte saat icad ve imâl edip frenkistana gönderen yine bu memleket halkının uğraşıları sonucu iken, şimdi oğulları frenklerin yaptığı saati kullanmakta zahmet çekiyor.

"Vaktiyle bilim ve eğitimin anavatanı olan memleketin çocukları şimdi cehâlet ve cefâlet içinde boşuboşuna sokaklarda geziyor.

"Sebebleri tedkik olunursa bunların cümlesi, herkes kendi bildiği yola gitmek istemesinden ve asır ve zamanın hükmüne uymamasından meydana gelmiş olduğu anlaşılıyor.

"Halka lâzım olan odur ki, ilgililerin her türlü teşebbüs ve icraatına karşı çıkmamaktır. Şimdiye kadar buraya gelen valilerin hepsi ödevlerini yerine getirmeye çalışmışlardır. Hususiyle merhum **Reşit Paşa**, memleketin imarı için bir hareket noktası bulup başlamış ve epeyce eser göstermiş ise de, tamamlamasına ömrü yetişmemiştir. Sonra Namık Paşa Hazretleri de bu açılan yolda devam ile hayli icraata muvaffak olmuştur.

"Şimdi bizim yapacağımız şeyler de, yine bu yol üzerinde memleketin ve Halkın selâmet ve saadet hâline erişebilecek ve en kısa zamanda semerelerini gösterip halkı zengin ve mâmur edecek yatırımlara yönelmekten ibarettir.

"Şurası bilinmelidir ki, zenginlik para biriktirmek ve parayı sandıkta saklayıp hapsetmek değildir. Para, halk arasında alışveriş için bir vasıtadır. Asıl zenginlik, asrın ve zamanın icablarına uygun bilgi ile tarım ve ticaretin ve endüstürüyel faaliyetlerin esasları üzerine cereyan etmesidir. Halkın menfaat ve yararı devletin yararı; ve devletin faidesi halkının faidesi olup ikisinin birbirinden farklı olmadığı, âlemin hertarafında kabul edilmiş bir ilkedir.

"Binaenaleyh, devlet hazinesine menfaat sağlamak için enönce halkın zengin ve mâmur olması sebeblerini aramak; ve halkın zengin ve mâmur olması için devlet idaresinin yolunda olması gerekir. Ve bu cihetle hiçbir memur kendi çıkarına çalışmayıp ödevleri dairesinde ne işler ise halkın selâmet ve saadetine hizmet olduğu bilinmelidir. Ve işte buna göre tüm halk hepbirlik olarak memurunun işlerini kolaylaştırmak ve onların bu yolda başarılarına içtenlikle yardımcı olmalıdırlar. Bazı şeyler doğru görünüşte olmasa bile memurların bulundukları mevkii, halkın işlere vukufundan daha yüksekte ve tecrübeleri elbette daha ziyadedir. Bu sebeble halkın faidesine olacak yolların neler olduğunu daha güzel bileceklerinden, ilkönceleri zahmet verici

gibi görülen mükellefiyetlere tahammül göstermelidir ki, neticelerinden istifade edilmiş olsun.

"Velhasıl her ne yapılır ise halkın ve memleketin saadet ve elâmeti için olduğundan bu yolda olacak teşebbüslere karşı çıkmamalıdır."[10]

Terakkî Gazetesinin, Midhat Paşa'nın teşvikiyle Bağdad'ta çıkan Zürâ Gazetesinden naklen almış olduğu yukardaki nutkun altındaki yorumu da şöyle idi:

"Bu nutkun en önemli tarafı, devlet menfaatleriyle millet yararlarının (menâfi'i devlet fevâid-milletle yekvücud) birbirinden ayrılmaz olduğu kaziyyesidir. Devlet memurları uygulayacakları ıslahat tedbirlerinde daima bu önemli noktayı gözönünde tutmalıdırlar. Yoksa taşranın bazı taraflarında vukuû işitilmekte olduğu gibi mülkün ıslahı, vergisini ödeyemeyen köylünün çiftini çubuğunu satarak onları üretimden yoksun bırakmak, memleketin kalkınmasını sağlamak değildir."

MİDHAT PAŞA'NIN BAĞDAD'DAKİ FAALİYETLERİ: "İKDAM" GAZETESİNİN BİR YAZISI

Midhat Paşa'nın Bağdad'daki faaliyetleri de, tıpkı Tuna Vilâyetinde olduğu gibi temelden yukarıya doğru olmuştu. Bu konuda Vali'nin neler yapmış olduğunu öğrenmek için, kendisinin özel kalem müdürü olan Mustafa Zihni Bey'in, İkinci meşrutiyetin ilânından sonra İkdam Gazetesinde çıkan **"Midhat Paşa ve Irak"** başlıklı yazısından bazı kısımları aynen alıyorum:

"1- Büyük vilâyeti onbir sancak itibariyle teşkil-i vilâyet usulüne göre tesis ettiler.

"2- O zamana kadar bilinmeyen gazete yayınları için (Zürâ) gazetesini kurarak başına Ahmed Midhat Efendi'yi geçirdiler.

"3- İstanbul'da bile benzerine rastlanmayan görkemli bir matbaa ve binası kuruldu.

"4- Dicle kenarında iki üç yüz öğrenci alabilecek bir sanayi okulu vücude getirildi.

"5- Belediye teşkilâtı kurularak gayet güzel ve gösterişli belediye binası yapıldı.

"6- Tapu usulü ihdas edilerek topraksız halka bedeli karşılığında tarıma elverişli toprak dağıtıldı. Tapu ile toprak edinmenin ne demek olduğunu bilmeyen ve satın almaya yanaşmayan halkı bizzat iknaa çalıştı ve başarılı oldu.

"7- Nüfus sayımı yaptı. Zorunlu askerlik usulünü getirdi. Bu icraatına karşı meydana gelen ayaklanmaları, sokak sokak dolaşarak, isyancı ve elebaşılariyle birbir konuşup onları iknaa ederek, isyanı bastırdı ve suçlulara ceza verdir-

medi.

"8- Dicle ve Fırat nehirlerinde buharlı gemilerle ulaşımı sağladı. Bir deniz-yolları teşkilâtı kurdu.

"9- Dicle ve Fırat nehirlerinden cedveller açarak toprağın sulanmasını ve ulaşımı sağlıkla devam ettirebilmek için, bir bayındırlık idaresi tesis etti.

"10- Bağdad ile Kâzimiye kasabası arasında tramvay yolu açtı ve Avrupadan tramvay arabaları getirterek halkın yararına sundu.

"11- Halkın eğlenmesi için Necibiye bahçesini park haline getirdi.

"12 Buharla çalışan on aded un değirmeni yaptırdı."

Mustafa Zihni Bey'in yazısından öğrendiğimiz bir diğer önemli nokta ise, şu idi: Arabistanda Necid Emîri olan **Abdullah**, kendisine isyan eden kardeşi **Mesut**'a karşı koyamadığından, **Midhat Paşa**'dan askerî yardım talebinde bulunmuştu. Bu yardıma karşılık **Necid havâlisi** Osmanlı Devletine ilhak edilecek, Abdullah'ta, uygun bir vazifeye atanacaktı.

Abdullah'ın bu teklifini, **Midhat Paşa**, derhal Bâb-ı Âli'ye bildirerek askerî yardım bakımından yetki istemişti. Ancak Sadrâzam **Âli Paşa**, **Midhat Paşa**'nın bu isteğine bir yanıt vermiyerek, işi sürüncemede bırakmayı yeğlemişti!

MİDHAT PAŞA'NIN İNGİLİZLERE MECİD ÇÖLLERİNDEKİ DARBESİ

"**Âli Paşa**, bu işi pek mühim görmekle beraber o zamanlar meçhul bölgelerden olan (Ahsa)ya asker sevki neticesi müphem hareketi yararsız zannettiğinden buna müsaade etmemişti. **Midhat Paşa** ısrar etti. Yine yararlı olmadı. Fakat devletin ikbal ve istiklâline taallûk eden bu büyük meseleden vazgeçmesi **Midhat Paşa** için mümkün değildi. Binaenaleyh asker sevki hakkındaki fikrinde yine ısrar eyledi. En sonra **Midhat Paşa**, tarafından **Ali Paşa**'ya gönderilen mektubun sureti elde bulunup ta yayınlansa, o siyaset dâhisinin, devletin istikbaline karşı ne kadar nüfûzlu bir nazarla, ne kadar devr'i endişâne (çok önceden tahmin ederek) bir fikir ile hareket ettiği meydana çıkar. O iş'ârın son fırkası hatırımda kaldığına göre bu idi:

(Ben Devlet-i Âli'ye'nin bir valisi bulunduğum ve maslahatı dediğim surette gördüğüm için size yazıyorum. Mesele Devlet-i Osmaniyemize ve hatta âlem-i islâmiyete müteallik bir hizmet-i mühimme olduğu meydanda iken siz müsaade etmiyorsunuz. Bir işi sizden emir almadıkça kendi rey'i münferedimle (kişisel reyimle) yapamadığımdan müteessirim; ve sizi şikâyet edecek, fikrimi terviç (uygulayacak) ettirecek bir mercî de yoktur.

(Bu işârım üzerine yine asker sevkiyatına müsaade etmediğiniz takdirde rûz-u mahşer'i huzûr-u rabbani'de (Tanrının huzurunda) sizi yakalar ve bu iş için muhakeme olurum.)

"Midhat Paşa'nın bu mektubu üzerine Sadrâzam, asker sevkiyatındaki masrafın ve sonuçta meydana gelecek idarî, siyasî, malî, maddî ve manevî sorum-

lulukların kendisi tarafından üslenmesi hâlinde asker sevkine selâhiyet verileceği bildirilmişti.

"**Koca Midhat**, şu büyük ve mühim mesele için bir dakika bile tereddüt etmiyerek, hemen, Âli Paşa'nın târifi dairesinde sened yazıp şifreli telgrafla verdi; ve askerî harekete başladı. Şimdiki Necid kıt'ası Osmanlı memleketlerine ilhak edildi...." [11]

Görülüyor ki, **Midhat Paşa**, devlet işlerinde ve toplumun menfaatleri sözkonusu olduğu hallerde, Sadrâzam flân dinlememekte; bütün sorumlulukları da üslenerek hareket etmek irade ve özgürlüğü göstermesini bilen bir devlet adamı idi.

Mustafa Zihni Bey'in sözkonusu yazısından çıkan birbaşka gerçekte: **Midhat Paşa**'nın Necid çöllerindeki askerî hareketi ile buralarının Osmanlı İmparatorluğuna katılmasıdır.

Midhat Paşa'nı bu hareketi; Onun hakkında, Ahmet Midhat Efendi'nin ileride geçecek bir makalesinin etkisiyle, Cumhuriyet Türkiyesi'nde bile hiç ümid edilmedik kalemlerden çıkan, İngiliz Ajanı ya da İngiliz çıkarlarını temsil eden bir kimse olarak gösterilmesine karşı verilen birbaşka yanıttır. Çünki o tarihlerde Mustafa Zihni Bey'in makalesinde sözü edilen Emir Abdullah'a karşı Mes'ut'un isyan ederek Necid Kıt'asına egemen olmaya çalışmasının, İngiliz'lerin tahrikiyle olduğu bilinen birşeydir.

İşte Midhat Paşa, bu bölgeyi Osmanlı devletine kazandırmak suretiyle, kendisini İngiltere'nin adamı gibi göstermek isteyenlere, birbaşka yönden, hem de lâfla, uydurma anılarla değil fiilen; işin tüm sorumluluklarını sırf memleketin siyasal çıkarları uğruna üslenerek göstermiştir ki, o sıralarda tarih ise 1870'tir.

MİDHAT PAŞA'NIN ÖĞRENCİLERİNE SÖYLEDİKLERİ

Midhat Paşa, Ali Paşa'nın ölümüyle yerine geçen Mahmud Nedim Paşa zamanında, Bağdad Valiliğinden ayrıldı.

Paşa üç yıllık valiliğini yapmış olduğu Bağdad'tan ayrılırken, kendisinin kurduğu Sanayi Okulu öğrencilerine hitaben yapmış olduğu konuşmasını İbret gazetesi sıcağı sıcağına aynen vermişti. Konuşma şöyle idi:

"Oğullarım, buradan ayrıldığımdan dolayı mükedder ve mahzun olmayın. Cenab-ı hak sizleri benden daha ziyade gözetecek ve intizamınıza sa'yeyleyecek Rauf Paşa Hazretleri gibi bir Zât-ı hamiyyetsemâne mâlik etmekle; muttasıf oldukları hamiyyet ve fetânet icabınca zamanlarında; zamanımda gördüğünüz terbiyenin ve refahın daha ahsanını göreceksinizde ve ikmâl-i nevâkıs-ı hüner ve ma'rifet edeceğinizde şüphe yoktur.

"Şurasını bilmelisiniz ki, bu mektep, müdür ve muavininin değildir. Esasen sizindir; ve asıl mektep sahibi sizsiniz. Siz olmadıkça müdür, nâzır olamaz. Bunlar mücerred sizin umûr-ı zabıta ve terbiyenize memurdur. Mektebin namusunu vikaye edecek yine sizsiniz. Bunun muhafazası yekdiğerinizle daima kardeş gibi geçinip bugünkü günde kazanmış olduğunuz terbiye ve hüsn-ü ahlâktan

ayrılmamaya; ve aranızda âdâba muhalif harekette bulunanlar olur ise, intizam ve istikametinizin muhafazası için o makuleleri bulup zabıtanıza haber i'tâsiyle ıslah ettirmeye tevakkuf eder. Bu mektep sizin ve ahlâkınızın tefeyyüzüne vasıta-i âcile ve sâbite olduğundan muallim ve ustalarınız tarafından ta'lim edilen şeyleri hüsn-ü telâkkî ve kabul etmek lâzım gelir.

"Bir sanat öğrenmekle diğer sanayiin lüzumsuzluğunu zannetmek doğru olmayıp meselâ terzilik öğrenmekle kunduracılığın veya mürettiplik bilip te hesap öğrenmenin ne lüzumu var, demeyip insan tenevvü'ü maarif ve sanatta ne kadar ma'lûmatlı olur ise ol kadar mükemmel olur.

"İşte buralarını dahi nasihat ve ihtar eder ve sizin için İstanbul'dan kitablar ve ustalar irsâl edeceğimi va'dederim. (İbret Gazetesi, Tarih: 17 Haziran 1288, No.12)

MİDHAT PAŞA'NIN SELÂNİK VALİLİĞİ VE UĞURLAMA TÖRENİ

Midhat Paşa sınırdışı edilmeden son valiliği Selânik'tedir. Kısa süre kalmış olduğu bura valiliğinden ayrılırken verilen uğurlama ziyafetinde karşılıklı söyleşileri haberini (Rumeli) gazetesi, şöyle bildiriyordu:

"Midhat Paşa, kendi eseri olan ıslahaneyi geçen cuma günü teşriflerinde seksen kişiye varan bütün talebeler yemekte oldukları halde sofralarının başına giderek yemekleri ve ne suretle yemek yediklerini muayene ve müşâhede buyurdular. Onbaşı Rıza Efendi, yemekten sonra sofradan kalkıp talebeler adına aşağıdaki sözleri söyleyerek, Midhat Paşa'nın buradan ayrılmaları sebebiyle talebelerin cümlesinde hasıl olan üzüntülerini anlatmış ve Midhat Paşa da karşılık olarak cümlesini taltif ve gerek memurlar ve gerek talebelere birçok nasihatlerle iltifat buyurmuşlardır.

"Rıza Efendi'nin sözleri: Efendimizin Selânik'i teşrifleri gûya bizim için imiş ki, bu fukara kullarını toplayıp sefâletten kurtardınız. Bundan cümlemizin kalblerimiz nasıl memnun ve ihyâ olduyse şimdi buradan ayrılmanızdan da o kadar mahzun olmuştur. Bizim de canımız beraber gidiyor. Zira ruhsuz insan yaşamaz. Her demde görmekte olduğumuz büyük alâka ve yardımlarının teşekkürünü nasıl edâ edeceğimizi bilemeyiz. Kendilerinden ümîd ederiz ki, bundan sonra nerede bulunurlarsa bizleri unutmayacaklarıdır. İşte yalnız burası bizim için tesellî vericidir."

"Midhat Paşa'nın cevabı:

"Her nerede bulunsam sizleri hiçbir vakit unutmam. Siz daima okuyup yazmaya va sanatınıza dikkat ve gayret ediniz. İlerlediğinizi işittiğim halde iftihar ederim. Ben gidersem de sizi benim bıraktığım gibi bırakacağına emîn olduğum Ömer Fevzi Paşa Hazretleri'ne tevdî edeceğim. Siz çalışmalarınızı bırakmayınız da inşallah daha âlâ olacağınızı me'mûl eylerim."[12]

Yukarıya aldığımız, Midhat Paşa'nın öğrencilere söylediği heriki gazete haberinde dokunulan noktalar, Midhat Paşa'nın modern eğitim ve öğrenime ne

kadar önem verdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ahmet Midhat Efendi'nin de "Menfâ"sında bu konuda verdiği bilgiyi anımsarsak, Midhat Paşa'nın kendi kurduğu okullara sıksık giderek öğrencilerle meşgul olduğu; onlarla muhtelif konularda tartışmalar açarak öğrenciye, düşüncelerini serbestçe söyleme özgürlüğünün heyecanını vermeğe çalıştığını görmekteyiz. Ve bu çabasının tipik bir örneğini, Rahmetli Operatör Dr. Cemil Topuzlu'nun anılarında da okuyoruz.

Cemil Topuzlu, Şam askerî Rüşdiyesini birincilikle bitirdiği için diploma merasiminde kendisine söz veriliyor. Davetliler arasında Suriye Valisi Midhat Paşa'da vardır.

Cemil Topuzlu, bu merasimi anılarında şöyle anlatıyor:

"....diploma alacağım gün, sınıfımın birincisi olmaklığım hasebiyle, yapılacak merasimde kısa bir nutuk verecektim. O toplantıda, biraz Fransızca bildiğim için, Fransız ediplerinden birinin vatan muhabbeti ve hürriyet hakkındaki neşrettiği bir kitapta gördüğüm ve ezberlediğim bir manzumeyi söyledim. Bu merasimde hazır bulunan Vali Midhat Paşa, vatan ve hürriyetten bâhis söylevimden pek ziyade memnun oldu, beni yanına çağırdı:

— Oğlum, şimdi burada hürriyet müdafaası ve vatan sevgisi hakkında söylediklerini hiçbir zaman aklından çıkarma; ölünceye kadar hürriyet ve vatanını ayni hararetle koru ve sev, onlara kul kurban ol, dedi ve bana, İstanbul'a dönüşümde, hangi mesleği intihap edeceğimi sordu: .....İstanbul'a dönünce Tıbbiye mektebine yazılmak istiyorum, dedim. Bu kat'î kararımdan pek mahzuz olarak beni okşadı ve bir altın saat hediye etti." (Oparatör Dr. Cemil Topuzlu, İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 yıllık Hatıralarım, İst. 1982; İkinci baskıyı yayınlayanlar: Prof. Dr. Hüsrev Hatemi, Prof. Dr. Aykut Kazancıgil)

KANUN-U ESASİ ÇALIŞMALARI DÖNEMİ

Abdülaziz'in hal'inden sonra gerek V. Murad'ın kısa süre padişahlığı sırasında gerekse İkinci Abdülhamid'in tahta çıkartılışından sonraki Kanun-u Esasi üzerine tartışmalar ve çalışmalar döneminde Midhat Paşa'nın ismi gazetelerde hemen hemen hergün görünmektedir Bu konuda, Midhat Paşa'nın ikinci defa Danıştay Başkanı olarak gazetelere geçen ismi, Bâb-ı Âli'de birkaç defa toplanan Meclis-i Umumi nedeniyle olmuştur.

Meclis-i Umumi'nin son toplantısında, Sırp isyanı ve özellikle "Kavânin-i esasiye" yani Kanun-u esasi fikri üzerinde görüşülmüştür. Bu konuşmalar sırasında, Danıştay Başkanı Midhat Paşa'nın, gerek Sırp ayaklanması ve gerek Kanun-ı esasi üzerinde ifade etmiş olduğu düşüncelerini, Beyoğlu'nda Fransızca olarak çıkan (Istanbul) gazetesinden naklen (Vakit) gazetesi aynen yayınlamıştır.

VAKİT GAZETESİ'NİN 19 TEMMUZ 1876 TARİH VE 277. SAYISINDA ÇIKAN HABERDEN BAZI KISIMLAR

"Geçen cumartesi günü Bâb-ı Âli'de toplanan Meclis-i umumide Kavânin-i esa-

siye üzerine dahi müzakere cereyan etti. Azaları seksen kadar kişiden mürekkeb meclis hakkında bazı rivayetler dolaşıyor. Hakikatı açıklamak için işte biz bazı bilgiler verelim:

"Meclis toplantısının başlarında Şurâ'yi devlet Reisi Midhat Paşa biraz nutuk verdiler. Dediler ki, böyle bir gaile-i azîme zamanında (Sırp isyanı) memleketin âsâyişini iade edecek Kavânin-i esasiyenin lüzumu meydana çıktı. Kötü hallerin asıl sebebi hertürlü suiistimaller olduğundan bunların ortadan kaldırılması için Kavanin-i esasiyeye ihtiyaç vardır."

Midhat Paşa'nın ortaya attığı yukardaki görüşü Meclis-i Umumi'ce oybirliği ile benimsenmiş ise de, Sırp ayaklanması bahanesiyle uygulama yoluna gidilmemiş, ve bu konuda gazetelerdeki yoğun tartışmalar bir hükûmet duyurusuyle yasaklanmıştı. (Basiret Gazetesi 2 Ağustos 1876 tarih ve No.290)

İSTANBUL KONFERANSI

Düvel-i muazzama aralarında geçen bir hayli tartışmadan sonra Istanbul konferansının toplanmasına ve Osmanlı Devleti'ne, elinikolunu bağlayacak olan (29) maddeli meşhur tekliflerinin iletilmesine karar verildi. Bu konferansa Osmanlı Devleti'nin de katılması hususu Vakit Gazetesi'nin 19 Kasım 1876 tarih ve 1876 numaralı sayısında şöyle bildiriliyordu:

"Toplanan Meclis-i umumide (memur ve azledilmiş vükelâ ve vüzera ile rütbe-i bâlâ ve ulemâ-i kiramdan Istanbul Pâyelûlarına kadar bazı zevât ve müşirân ve umerâ'yi askeriyeden ferikana kadar mürekkeb ve takrîben altmış beş kişiden oluşmaktadır) dünkü gün alınan habere göre; bu mecliste, bir konferansın toplanması ihtiyacında olunduğu ve konferansta Osmanlı Devleti'nin hertürlü hukuk ve menfaatinin gözetilmesi esasına müstenit olması halinde bu konferansa karşı çıkılmayacağı anlaşılmaktadır" denilmektedir. Ve aynı gazetenin 26 Kasım 1876 tarih ve 1883 numaralı sayısında da, konferansta Devleti temsil edecek şahısların Hariciye Nazırı Saffet Paşa ile Berlin Büyük Elçisi Edhem Paşa'nın olduğu haberi verilmişti.

Konferans henüz resmen toplanmadan büyük devlet temsilcileri tarafından yukarlarda sözü edilen (29) maddelik teklif hazırlanarak, adeta bir nota niteliğinde olmak üzere, Bâb-ı Âli'ye bildirildi. İşte bu sırada Sadrazam Rüşdi Paşa istifa etti. Abdülhamid, Midhat Paşa'yı derhal sadrazamlığa getirmek zorunda kaldı.

Midhat Paşa, Sadrazamlığa atanmasından beş gün sonra, Padişahın Hatt-ı hümâyununu okutarak kendisinin halka verdiği bir nutuk ile Kanun-u esasi kamuoyuna ilân ediliyordu. (Tarih Zilhecce 1293/ 24 Aralık 1876)

DÜVEL-İ MUAZZAMA TEMSİLCİLERİN (29) MADDELİK TEKLİFLERİNİN REDDİ

Hariciye Nazırı Saffet Paşa, 27 Aralık 1876 tarihli bir mektupla ilân edilen Kanun-u esasi ile bu hususdaki Hatt-ı hümayunu elçiliklere bildirdi.[13] Bu mek-

tubunda, halk tarafından Kanun-u esasi'nin ilânı nedeniyle yapılan şenlik ve nümayişleri işaret eden Saffet Paşa sözünü Midhat Paşa'nın verdiği nutka getirerek şöyle deniyordu:

"Sadrazam tarafından Hatt-ı hümayunun okutulmasından sonra belîgane ve müessirâne irad buyrulan bir nutukta bütün Osmanlı milletinin bu vak'a-i hayriyeden dolayı kemâl derecede müteşekkir ve müftehir bulunduğu ifade ve vatanperverane bir dil ile Memâlik-i şahânede hürriyet ve adalet ve musavatın esasını vaz'eden yani medeniyetin temâmi'yi hüsulünü temin eyleyen işbu teşkilât-ı cedide ta'rif ve hikâye olundu..." cümlelerini eklemiştir.

Saffet Paşa mektubunun hertarafında Kanun-u esasinin Osmanlı memleketlerine getirdiği yeni idare tarzından sık sık sözederek, (Istanbul Konferansı)nın bu konuda (29) aded teklifinin üzerinde artık durulmasının mümkün olmıyacağı görüşünü, dolayısiyle açıklamış bulunuyordu. Nitekim Sadrazam Midhat Paşa tarafından 18 Ocak 1877 günü toplantıya bir kere daha çağrılmış olan Meclis-i umumide sözkonusu olan konferansın (29) aded ıskahat teklifi enineboyuna görüşülerek, oybirliği ile bu teklif red ediliyordu.[14]

İNGİLİZ TEMSİLCİSİNİN, TEKLİFLERİNİN REDDİNE KARŞI CEVAP VE TEHDİDLERİ; BUNA SAFFET PAŞA'NIN YANITLARI

Meclis-i umuminin, tekliflerin reddine dair kararı konferans'a bildirilince, İngiliz temsilcisi Lord Salisboury, buna karşılık bir konuşma yapar. Bu konuşmasında Elçi, şöyle der:

"Osmanlı Devleti memleketlerinde bazı eyâletlerin ıslahına dair Avrupa devletler murahaslarına Osmanlı murahasları tarafından tebliğ olunan teklifleri inceledim. Bu tekliflerde, teşkil olunacak asâkir-i zabtiyeye numûne olmak üzere yabancı asker istihdamından ve saniyen muhtelit nezâret komisyonundan sözedilmemiş olduğu hayret ve teesüfle görülmüştür. Bu şöyle dursun, ağşarın lâğviyle iltizam yerine geçecek usul ve mahkemelerin teşkil sureti ve azalarının ta'yinleri ve bunların memuriyet süreleri: meclisin (eyâlet meclisleri) seçim şekli ve vazifeleri; ileride teşekkül edecek meclis-i meb'usanın kararına ve Bâb-ı Âli'nin tasdikine telik edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

"Af-ı umûmi ve yabancı asker ithaline şumûlü olmıyarak; zabtiye askerinin yeniden tanzimi; asâkir-i müstahfazanın (kırk yaşından yukarı geri hizmetlerde öğretmen asker olarak kullanılan) müslim ve gayr-i müslimden teşkili; memleket dilinin (Sırpca, Hırvatca, Bulgarca, ve ora dilleri) Osmanlı diliyle beraber kullanılması; velilerin beş yıl süreyle tâyinleri ve bu müddet içinde bağımsız bir mahkemenin kararı olmadıkça bu mahkeme azalarının azil olunamaması; mutasarrıfların belirli müddetle tâyinleri ve valinin, elçilerin muvafakati ile seçilmeleri ve bunların vali tarafından tâyinleri; askerlerin vilâyet merkezinde ve kal'alerde ikâmet; bağımsız bir heyet tarafından hükûmet merkezine verilecek vergi miktarının tâyini; bundan sonra çerkes muhacirlerinin bu vilâyetlerde yerleş-

tirilmemeleri maddeleri Devlet-i aliyye tarafından onaylanmadıkca yürürlüğe giremeyecektir.

"Bâb-ı âli'nin bu çeşit tekliflerine teessüf ederim. Devletler Avrupa'da içde ve dışda barışı korumak ve Osmanlı Devleti tebaasının durumunu ıslah amacı ile bazı barış esasları teklif etmiş olduklarından o esas üzerine Bâb-ı âli murahaslariyle görüşmeye hazırız."

İngiltere temsilcisinin bu konuşmasına, Saffet Paşa, aynı oturumda derhal şu yanıtı vermiştir:

"En münasip kavânin, memleketin ahlâk ve geleneklerine muvafık olanıdır. Bâb-ı âli devletler tarafından takdim olunan teklifleri tetkik etmiştir. Sadrazam Midhat Paşa, birkaç vilâyet valiliklerinde bulundular. İdarî işlerde kendilerinin vukuf ve ehliyetleri herkesin bildiği birşey olduğundan bu teklifleri dikkatle tedkik eylemiştir. Devlet-i aliyye bunların bazılarını ta'dil ve memleketin teşkilât-ı umûmisine uygun bulunanları kabul ve müşkilât ve gaileleri mûcib olacak olanları reddeylemiştir.

"Durumlarının ıslahı istenilen halk bile teklif olunan maddelerin çoğunun icrasına muhalefet ederler. Devletimizin tekliflerinin Avrupa Devletleri tarafından reddolunması düşünülemez. Bâb-ı âli zabtiye askerleri teşkilâtında yabancı zabit istihdamına ve Avrupa usulü üzere teşkiline elbette muvafakat eder. Fakat diğer devletlerin talebi üzere yabancı asker istihdam olunur ise bunlar halkın ahvâl ve dillerini bilemediklerinden büyük düşmanlıklar meydana gelmesi muhtemeldir. Bu yabancılardan birine bir felâket gelir ise Avrupa ayağa kalkıp bu hususta devletimizi mes'ul tutar.

"Mahkemelere gelince; mahkeme azalarının suçları sâbit olmadıkça yerlerinin değiştirilmesi Kanun-u esasi ile menedildiğinden hâkimler de teminatı haizdirler." (Vakit Gazetesi'nin 11 Şubat 1877 tarih ve 463 sayılı nüshasında Midhat Paşa'nın yurddışı edilmesinden sonra yayınlanmıştır.)[15]

ABDÜLHAMİD'İN HEDEFİ BASIN BASINI SUSTURMAKTI

Abdülhamid basını boyunduruk altına almak için Sadrazam Midhat Paşa'ya devamlı baskılarda bulunmuştur. Bu cümleden olarak padişah'ın 31 Aralık 1876 günlü ve çok sert emirleri kapsayan mektubu üzerine, Midhat Paşa'nın basın mensuplarını toplayarak, kendilerini uyarmış olduğu haberini (Vakit) gazetesi 2 Ocak 1877 gün ve 424 numaralı sayısında şöyle diyordu:

"Şurây'i devlet reisliğinde bulundukları zaman olduğu gibi, Türk gazetecileri dün Sadrazamlığa çağrılarak gazetelerin münderecatları üzerine tenbihlerde bulundular. Hususiyle Vakit Gazetesinin küçük bir hatası üzerine de alâkamızı çekdiler. Ancak Sadrazamın bütün tenbihleri gayet nâzik bir şekilde olmasiyle beraber tesiri de o nisbette bulunduğundan, bundan sonra gazetecilerin göstereceklerı dikkate daha i'tinalı olacaktır."

Midhat Paşa, Padişah tarafından verilen emir hilâfına keyfiyeti gazetecilere

nezâketle bildirerek, kendilerini uyarmaktan başka birşey yapmıyordu.

Aynı zamanda Abdülhamid'in 2 Ocak 1877 tarihli bir mektubunda, Midhat Paşa'ya "Matbuatın Zât-ı şahânenin âmâli (amaçları, emelleri) ve nokta-i nazarı hilâfına bir hat-ı hareketi gerek kasden gerek cehâlet ile ihtiyar etmesinin önüne geçmesine kat'iyyen azmettiğini" bildiriyordu. Ayrıca yine basın hakkında (irade-i hususiye) gönderen Abdülhamid bunun gazetelere tebliğini şiddetle emretmekteydi. Ancak Midhat Paşa, Abdülhamid'in bu çeşidli emirlerini yerine getirmemişti."[16]

Yukarda sözkonusu "irade-i hususiye", paşanın sınırdışı edilişinden üçbuçuk ay sonra, yeniden çıkartılmaya başlanan (Takvim-i vakayi) Gazetesinin başyazarlığına getirilen Ahmed Midhat tarafından bir makalesi içinde yayınlanmıştır.[17]

MİDHAT PAŞA'NIN SINIRDIŞI EDİLİŞİ SIRASINDA KAMUOYU

Memduh Paşa "Haller-İclâslar" isimli anılarında, bu konuda, şöyle demektedir:

"Halk sevinçten çarşı pazarı doldurdu. Kanun-u esasî'nin nedemek olduğunu bilmiyorsa da kanunu neşreden Midhat Paşa'dır, denildiğinden, halk onun konağına şevk ve şâi ile koşup alkışladılar. Şu nümayişler yalnız telkînat eseri idi. Midhat Paşa, üç ay geçerek sadaretten azil bir Brendizi'ye aşırılınca kimse sesini çıkarmadı."[18]

Oysa Midhat Paşa'nın Sekreteri Nâzım Bey (Paşa) anılarında ayni olay hakkında şöyle yazmaktadır:

"Aradan birkaç gün geçti fakat bu geçen günler İstanbul'un teessürünü azaltmak şöyle dursun bilâkis çoğalttı, o hatde geldi ki, Midhat Paşa'nın derhal geri getirilmesi için halk arasında hükümdara hitaben yazılan arzuhal seksenbin imza topladı. İki üç gün zarfında toplanan bu seksenbin imza Midhat Paşa'nın halk tarafından ne kadar sevilmekte olduğunu pekalâ gösterir."[19]

Nazım Paşa'nın konu üzerindeki, Memduh Paşa'nın hilâfına, verdiği haberin doğruluğunun, bizzat Padişahın ve hükûmetin sürgün işlemini savunmak ihtiyacında bulunmaları teyit etmektedir. Örneğin:

1-Abdülhamid'in 22 Muharrem 1294 tarihli bir Hatt-ı hümayunu ile, Midhat Paşa'nın sınırdışı edilerek yerine Edhem Paşa'nın sadarete getirildiği bildirilmişti. Bu Hatt-ı hümayununda Padişah, Midhat Paşa'nın sınırdışı ediliş nedenlerini de açıklamak zorunda kalmış olacak ki, bu konuda şöyle diyordu:

".....binaenaleyh vasıta-i ru'yet-i mesalih olan vükelâ (işlerin görülmesinde bir vasıta olan devlet adamları) ve memurince bir tebeddül-i hükmiye lüzum-ı hakikî meşhud olmasına ve Midhat Paşa'nın Kanun-u esasi hükmünce memâlik-i mahrusemizden baid-i teba'udü (sınırdışı) olan bazı esbabdan dolayı infisâli vuku' bulmasına mebni....."[20]

Ancak Abdülhamid'in bu gerekçesi kâfi görünmemiş olacak ki, hemen ertesi günkü Basiret Gazetesinde ayni konuda bir hükûmet bildirisine rastlıyoruz. Bu bildirinin baş tarafında şöyle deniliyordu:

"Sadr-ı sâbık Midhat Paşa'nın had-i hareketi Kanun-u esasinin hakiykat ve mahiyetine münâfi (uymaz) bir yola meyil ederek Padişahımız Efendimiz Hazretlerinin kendi hukuk ve hükümranilerince imhâ buyurduğu usul-ü istibdadın icraat-ı vakıaca başka elden devam ve bekaası rengini alacak muameleler zuhûra gelmeye başlamış ve bu meslekten intifâ (yararlanmak) muradında bulunan bazı sebük-magzânın (akılsız) zât huku-u padişahî ve memleketin âsâyişi aleyhinde tasavvurât-ı sehife-i hafiyyeleri (gizli boş tasavvurları) ve bunu te'yid edecek tüşebbüsât-ı fiiliyeleri (eyleme teşebbüsleri) dahi işitilip görülmüş iken müşârüleyh'in (Midhat Paşa'nın) bulunduğu mevkii ve makam için lâzım olan tedâbir-i mânia (engelleyici önlemler) yerine müsâmaha ve iğmâz-ı ayn (göz yumma) ile muamele etmesi ve bervec-i muharrer (zikrolunan surette) usul-ü metrûke-i istibdadın ma'na'yi diğerle (başka bir deyimle) isti'mâlini müeyyid (istibdadın geri getirilmesini takviye edecek) ahvalde (durumda) bulunması hasebiyle Kanun-u esasi'nin 113. maddesinde muayyen muamele-i tebayyidin icrası iktiza etmiştir."[21]

İTTİHAD GAZETESİNDE ÇIKAN BİR YAZI:

Ahmed Midhat Efendi'nin bizzat çıkardığı ve fakat işlerinin çoğalması nedeniyle gazetesinde bundan sonra çıkacak olan yazılardan sorumlu olmıyacağını bildirmiş olduğu (143)'üncü sayısında imzasız olarak "Midhat Paşa'nın tebâudü" başlıklı bir yazı görüyoruz. Bu makalenin üslubu ve hatta kullanılan kelimeler bile yazının Ahmed Midhat Efendi'ye âit olduğunu isbatlamaktadır.

Bu makalede dikkati çeken yorum şudur:

"İşte Midhat Paşa tebâud etti. Dikkat edilecek yer şurasıdır ki yine Kanun-u esasi hükmünce ve anın 113 üncü maddesince tebâüd eyledi. Halbuki Sâye-i hürriyetperverâne-i Cenâb-ı Padişâhide Kanun-ı esasi Midhat Paşasız daha bâki olduktan başka Edhem Paşa'nın sadarette vuku-u memuriyetlerini muhtevi Hatt-ı hümayun-u Cenâb-ı Padişâhi kanun-u mezkûru bir kat daha te'yid ve tahkim eyledi" diyerek gerek Avrupa gerekse Osmanlı kamuoyunun yanlış bir fikirle Kanun-u esasinin Midhat Paşa'ya mâl edilmesinin doğru olmadığı işaret edilmiş ve makele "Yaşasın Padişahımız Sultan Abdülhamid yaşasın Kanun-u esasi" sözleriyle bitirilmiştir.[22]

Oysa Abdülhamid'e mâl edilen Kanun-u esasi, 93 Rus-Osmanlı savaşının yenilgiyle bitiminden sonra bu biten savaş nedeniyle Abdülhamid tarafından rafa kaldırılarak 33 yıl süren istibdad dönemine ayağını basmış bulunuyordu.

İTTİHAD'IN 143'ÜNCÜ SAYISINDA LEVAND HERALD GAZETESİNDEN NAKLEN YAYIMLADIĞI BİR YAZIDAN

"İstanbul gazeteleri içinde bir dereceye kadar sözüne i'timad olunan Herald

Gazetesi şu bilgiyi veriyor" diyen İttihad gazetesi, bir makale yayınlıyor. Bu makalede geçen şu satırlar dikkati çekmektedir:

"Midhat Paşa makam-ı sadarette olduğu zamandan beri herkesin malûmudur ki Zât-ı hazret-i şehriyâri ile kendi arasında kat'iyyen emniyet-i mütekabile yok idi. Hatta padişah, Midhat Paşa'nın sadakatinden ve taraftar-ı hürriyet olduğundan dahi emin olmayıp hürriyet namiyle Midhat Paya'nın teşebbüsât ve harekât-ı vakıasından maksadını bir dereceye kadar keşif buyurmuşlardı.

"Midhat Paşa'nın asıl maksadı, Padişah tarafından mesâlih-i ammenin hüsn-ü suretle tasviyesine muktedir ecnebi ve hususiyle İngiliz erbâb-ı dânişinden devâir-i devlete memurlar nasb ve celbi emir ve taleb olunduğu halde, O, emr-i şâhâneye muhalefette bulunmasiyle dahi meydana çıkmıştır. Hatta Padişah o evâmir-i şâhânesini icra etmediğinden dolayı Midhat Paşa'yı biraz tekdir buyurmuş ise de Midhat Paşa yine muhtasaran muhalefette bulunmuş ve huzûr-u şâhâneden çıkıp konaklarına avdetlerini müteakip birtakım kelimât-ı gayr-i lâyıkayı (yakışmasız kelimeleri) hâvi zât-ı şâhâneye bir arîze tastîr etmeye (yazı yazmaya) bu arizanın sebeb-i tastîri hakkında bazı izahat vermesi zımnında Mabeyn-i hümayuna davet olunduğu halde dâvet-i şâhâneye defaatle icâbet eylememiştir.[23] Midhat Paşa'nın şu harekât-ı nâbecâsı (yersiz hareketi) üzerine hakkında edilen şübühât (şübheler) teeyyüd eylemekle zabıta vasıtasiyle teşebbüsât-ı ihtiyatkârânede bulunuldu. Ve geçen pazar günü Midhat Paşa'nın idare-i devletten kifayet ettirmek için birtakım evraka destres olundu (birtakım evrak ele geçirildi). Bunun üzerine Pazartesi günü sabahleyin Mâbeyn-i hümayundan bir yaver gelerek Midhat Paşa'yı Dolmabahçe Sarayına götürdü. Paşa saraya vâsıl olunca birinci Mâbeynci vasıtasiyle sadaret mührü taleb olundu. Sonra icra edeceği makasıde delâlet eden evrak kendisine irâe olundukta Midhat Paşa'nın inkâra mecâli kalmıyarak af-ı şâhâneyi talebe mecbur oldu. Hele hey'et-i vükelâdan mürekkeb ictima eden bir mecliste müşârüleyh katle lâyık olacak mertebede müttehim olduğu meydana çıktı. Lâkin padişah tarafından hiçbir kimsenin kanun-u esasi hükmünce muhakemesiz cezalandırılamıyacağını emir ve ferman olunmakla Midhat Paşa'dan müttehimetinin bir mahkemede dahi sabit olması için muhakeme olmak veyahut sınırdışı çıkmak hususlarından hangisini arzu eylediği istifsar olundu (soruldu). Bunun üzerine Midhat Paşa nefyolunmasını taleb eyledik de hangi cihete gitmek arzusunda bulunduğu sorularak Midhat Paşa Brendizi'ye gönderilmesini istirham ederek lâzım olan paraya adem-i mâlikinden bahseylemekle Padişah tarafından kendisine beşyüz aded lira ihsan buyurulmuştur."

İttihad gazetesi bu naklettiği yazı altına şunu ilâve etmiştir:

"İşte Levand Herald Gazetesinin verdiği malûmat bundan ibarettir." (24 Muharrem Perşembe 1294)[24]

MİDHAT PAŞA'NIN ARKASINDAN GAZETELERİN YAZDIKLARI

Vakit Gazetesinin 7 Şubat 1877 günlü 459. sayısındaki başyazısının bir tarafında, Midhat Paşa'nın sürgünlük nedeni hakkında şöyle denilmektedir:

"Midhat Paşa'nın işgal eylediği mevkiin ehemmiyeti, imparatorluk unsurları-

ın altıyüz yıldan beri Osmanlı Hânedanına karşı gösterdikleri sadakatin yüksek derecesini takdir etmekten ileri gelir. Ancak böyle bir birlik ile içinde bulunulan buhranlardan kurtulması gerekirken mevzuubahis ehemmiyetin istilzam eylediği mesleki muhafaza etmekten (hanedana bağlılık) gaflet etmek, işte öyle bir âkibeti intaç eden hatalardandır."

Bu uzun başyazıda, Midhat Paşa suçlanırken, Kemalpaşazâde Said Bey, gerçeği bütün çıplaklığı ile ortaya çıkarmaktaydı. Bu gerçek, Midhat Paşa'nın Osmanlı Hanedanına karşı olan sadakatsizliğinden başka birşey değildi.

Nitekim, Abdülhamid'e verilen üç jurnal ile Midhat Paşa'nın hânedana karşı düşmanlığı bildirilerek cumhuriyet taraftarı olduğu da iddia olunmaktaydı. (Sözü edilen jurnal ve bunlar hakkındaki tartışmaların birkaç satırla geçiştirilmesi mümkün olmadığından bu çok önemli konu birbaşka yazımızda en ince noktalarına kadar saptanarak **Tarih ve Toplum** okuyucularına nakledilecektir.)

SÜRGÜNDEN DÖNÜŞ VE SONUÇ

Midhat Paşa sürgünden Türkiye'ye, Girid üzerinden dönmüştür. Onun bu dönüşü karşısında İstanbul basını bir garip duruma düşmüş; kendisinden sözetmemekte gazeteler adeta anlaşmışlar idi. Oysa Midhat Paşa sürgündeyken, Osmanlı basınında hakkında günügününe bilgiler verilmekte, yurda dönüş haberleri okuyucularına muntazaman duyurulmaktaydı. O kadar ki, Midhat Paşa'nın; Osmanlı borçları faizlerinin zamanında ödenmesi gerektiği üzerinde Marilya'da yabancı gazetecilere verdiği demeci bile (Vakit)'de yayınlanmıştı. Midhat Paşa'nın bu demeci, kendisinin yurda dönüşünde başbakanlığa getirileceği umudunu taşıması bakımından önemlidir. Bu demeç hakkındaki haber şöyledir:

"Midhat Paşa, Osmanlı tahvilâtının hâmillerine verdiği cevapta demiştir ki, eğer hükümet başına gelmesem bile Devlet-i aliyyenin müşkilât-ı siyasiyesi hitam bulduktan sonra mesele-i maliyesi dahi tasviye olunacaktır. Padişahın fikri de bu merkezdedir. Faizlerin tediyesinin te'hiri Devlet-i aliyyenin nişâne-i tedennisi (gerilemesinin belirtisi) idi. Faizlerin temamen veyahut muntazaman (kısım kısım) i'tâsı yine Devlet-i aliyyenin nişâne-i terakkisi (ilerleme belirtisi) olacaktır. Bu ise yalnız umûr-u maliyesinin ıslahı ile olur. "(Vakit gazetesi 25 Eylül 1878 gün ve 1053 numaralı sayı; demeç tarihi: 23 Eylül 1878)

TERCÜMAN-I ŞARK GAZETESİNDE MİDHAT PAŞA'NIN GİRİD'DE KARŞILAMA TÖRENİ HAKKINDAKİ GENİŞ HABERİ

İstanbul gazetelerinde yukardaki türde haberler yayınlanırken birdenbire kesilmesinde Saray'ın tazyiki olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Çünki Paşa'nın Girid adasında görkemli bir törenle karşılanmış olduğu haberini, yalnız, Şemseddin Sami Bey'in başyazarlığını yaptığı Tercüman-ı şark gazetesinden öğreniyoruz. Haber aynen şöyledir:

"Şehrimizde bulunan Midhat Paşa'nın memlekete avdetine müsaade olun-

duğu ve Midilli yahut Girid'i ikametkâh ittihaz edeceği suret-i mevsûkada rivayet olunur." (tarih: 11 Eylül 1878, No.140) Bu haberden sonra aynı gazetenin 30 Eylül 1878 gün ve No. 160 sayısında da yine Girid'den gönderilen "İbahatlû Devletlû Midhat Paşa Hazretlerinin Teşrifleri" başlıklı ve ayrıntılı bir haber yayınlamıştı. Bu haber de şöyle idi:

"Midhat Paşa'nın Girid'e geleceği halk tarafından öğrenilince istisnasız bütün ehâlinin fevkalâde bir meserretle ve kemâl-i teşekkürle birbirlerini memnuniyetle haberdar etmişlerdir. Osmanlı memleketlerine uygulanan tüm ıslahat ve terakiyatta öteden beri başarılı hizmetleriyle rehber olan böyle bir şahsın adamızı şereflendirmeleri, doğrusu budur ki, vatanımız için büyük bir bahtiyarlık addedilmiştir.

"Kendisini rûhâni reisler ve cümle ehâli ve fukara ehâlinin pek çoğu karşılamak için liman iskelesini doldurmuşlardır. Devletlû Gazi Muhtar Paşa (İdama mahkum edilen Midhat Paşa'nın bu mahkûmiyetine karşı çıkan, 93 Osmanlı-Rus savaşında Şark Kahramanı unvanını alan askerî paşa) Vali Kostâki Paşa, Sâlim Efendi, Fırka-i askeriye kumandanı Ali Haydar ve Bahr-i sefid filosu kumandanı Hüseyin Paşalar ve Erkân-ı vilâyet ve Umerâ-i askeriye karşılamaya gelmişlerdir.

"Umum vatandaşlarımızın adına arz ve beyân ile devlet uğrunda bunca hizmetleri görülmüş olan Paşa'nın umûr-u siyasiyece haiz oldukları kemâlât-ı fevkalâde ve meziyetleri âsâr-ı celileyesi olmak üzere çok geçmeksizin hak-ı âlilerinde.....Padişahın haklarında kuvvetlenerek artan teveccühlerine mazhariyetleri bir numûne-i imtisal olduğunu ilâve ile iftihar eyleriz.

"Paşa'nın bu tarafları şereflendirmeleri vatanımız için de ayrıca faideli neticeler vereceği umudunda bulunduğumuz ve Paşa'nın bu karşılama merasimi ile rütbe ve pâyesinin ne derece yüksek olduğunu görerek duyduğu memnuniyet ise vatanımızca ve cümlece pek büyük bahtiyarlık addolunarak memleketin terakkî ve refahı için kendilerinin yardım ve himâyelerine istinad kılınacağı ilâve ile sözlerimizi bitiririz." (Tercüman-ı şark gazetesi tarih: 30 Eylül 1878, No. 160)

Şemseddin Sami Bey'in, yukardaki haberin yayınlanmasında onbeş gün sonra gazetede ismini görmüyoruz.

YILDIZ YA DA ÇADIRKÖŞKÜ MAHKEMESİ VE BASIN

Düzmece Yıldız mahkemesinin kurularak Midhat Paşa ve diğerlerinin yargılanmalarına 27 Haziran 1881 Pazartesi günü başlanılmış; üç gün ve altı celsede devam ettikten sonra, sanıkların mahkûmiyetleriyle sonuçlanmıştır.[25]

Midhat Paşa'nın İzmir'de tutuklanarak düzmece mahkemede idam cezası yiyip bu cezanın Taif'te ömürboyu kal'ebendeliğe çevrilerek yola çıkarılıncaya kadar geçen süre içinde, İstanbul gazetelerindeki aleyhte yazılar çok ilginçtir. Bu yazıların tümünü bu sütunlara geçirmenin imkânı olmadığından, aşağıya yalnız Ahmed Midhat Efendi'nin bu konudaki yazılarından birkaç satır almakla ye-

tineceğim. Eminim ki, bu alınan birkaç satır, Midhat Paşa'nın resmî hayatının bu son döneminin nasıl bir trejedya ile kapanmış olduğu, okuyucu tarafından kolayca anlaşılacaktır.

AHMED MİDHAT EFENDİ'DEN BAZI SATIRLAR

Ahmed Midhat Efendi'nin Midhat Paşa tarafından daha Niş ve Tuna valilikleri zamanında yetiştirilmesine yardımcı olunduğu, Bâb-ı âli Efendisinin bizzat kendi ifadeleriyle sâbittir. (Bu bakımdan, **Tarih ve Toplum**'un bir ek olarak yayınlanmamış olduğu "Menfa" isimli anılarına bakınız.)

"Menfa" da okuduğunuz satırları yazan Ahmed Midhat Efendi'nin bir de şu Makalesine bakalım:

"MUHAKEME-İ ALENİYE VE AVRUPA"

Çadırköşkü düzmece mahkemesinden, özellikle Adalet Bakanı Ahmed Cevdet Paşa'nın çabalariyle çıkan idam kararlarının yargılama usulünün hukuka uygun olmadığı görüşünün İstanbul basınında eleştirisine rastlamamak doğaldır. Fakat Avrupa basınında bu konuda yayınlanmış olan eleştirilerinden Bâb-ı âli gazetecilerinin haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Bunun örneğine, Ahmet Midhat Efendi'nin "Tercüman-ı hakikat"de kaleme aldığı "Muhakeme-i aleniye ve Avrupa" başlıklı yazısında rastlıyoruz. Bu uzun makalesinin bir tarafında yazar şöyle diyor:

"Avrupa postaları Abdülâziz'in katilleri hakkında icra olunan alenî muhakemeye dair Avrupa matbuatının efkârını İstanbul'a aksettirmeye başladılar.

"Muhakemenin açık icrası hasebiyle nasıl ki birtakım hakikatler ortaya konulmuş ise matbuatımız da kezalik efkâr-ı umumiyeye açık olması hasebiyle öyle birtakım hakikatleri meydana koymakta bulduğundan -muhakemeye dair okuyucularımıza geniş tafsilât vermiş olduğumuz gibi- bu mevzuda da izahat vermek isteriz. Zira garaz ve tarafgirlikten sâlim olmayan bazı kimseler gûya Avrupa matbuatında mahkûmlar lehine olarak birtakım makaleler neşretmişler de İstanbul gazeteleri bunları tercümeden memnu imişler gibi davranışta bulunacaklarından, hürriyetsever Padişah'ımızın sayesinde Osmanlı matbuatının ancak garaz sahiplerinde görülebilen bu gibi şâibelerden masûniyetini dahi isbat ve irâe eylemek matbuatın mukaddes hukuku iktizasındandır."

Ahmed Midhat yukardaki açıklamayı yaptıktan sonra, bu uzun makaleesinin, ismini zikretmemekle beraber tamamiyle Midhat Paşa'ya tealluk eden satırlarını aşağıya alıyorum:

"....Bu adamların Devlet-i aliyye ve Millet-i Osmaniye'yi tecdîden ıslah ve kalkındırmaya azimli olduklarını nereden bilmişler? Para kuvvetiyle ele aldıkları Avrupa gazeteleri kendilerinin şöyle hürriyetperver ve böyle musavat taraftarı olduklarını yazdırmalarından mı öğrenmişler?

"Halbuki bunlar diğer cihetten memleketimiz dahilinde kendilerinin diğer milletlerden nefret ettiklerini ilân ile de efkâr-ı umumiyeyi yanlarına çekmeye çalışmaktaydılar. Avrupaya karşı başka ve dahilde başka söz söyleten ve söyleyenlerin iki sözleri de yalan olmak ve bu iki sözün ikisinde de maksat yalnız efkâr-ı umumiyeyi kendi taraflarına çekmiye münhasır bulunmak olduğu pek âşikârdır.

"Bunlar madem ki Devlet-i aliyye ve Millet-i osmaniyyeyi tecdiden ıslah ve kalkındırmaya azimli imişler, Murad Efendi'nin cinneti sırasında geçirdiği üç aydan fazla zaman içinde bütün hükûmet dizginleri kendi ellerindeyken niçin şu azmettiklerinin en küçük nümûneciğini göstermemişlerdir?

"Bir barışçı tedbirle önü alınmak imkânı elbette var iken bir Bulgaristan fesadını koca bir Rusya savaşı derecesine niçin eriştirmişler?

"İşte şu mütalâacık bunların yalnız bizi değil Avrupalıları da aldatmaya çalışan adamlar olduklarını göstermeye yeterlidir.

"....Hiçbir zaman vücudu ender olmadığını maateessüf bildiğimiz bazı adamlar gibi işbu mahkûmlardan bazıları Avrupa'dan bazı devletlerin emellerini tervice (yerine getirmeye) söz vermiş olup ta bu defaki mahkûmiyetlerinden dolayı hasıl olan teessüf de, bunların verdikleri sözü yerine getiremediklerinden dolayı hasıl oluyor ise, efkâr-ı umumiye böyle bir işgilli teessüfe gülüp geçer. Zira bize dost görünenlerin emelleri nelerden ibaret olduğunu bilâahere yeniden fiil ve icraya çıkan halleri ile gördük ve anladık ki, böyle bir emele hizmet edecek olan mel'un Osmanlılar o emellerin doğrudan doğruya sahibi bulunan taraftan ziyade nefretimizi kazanacağı muhakkaktır.

"Şu iki şekil mütalâa şöyle dursun, kaatil olanın ve bâhusus böyle öneminin şiddetinden cihanı sarsan kaatilin adalet önünde cezası nedir?

"Gizli fikirler ve kinler bu kanunî adâleti men'e yeterli midir?

"Binaenaleyh Avrupa mutbuatından gerek hatâ ve gerek bilerek alenî muhakemeyi tenkit edenlerin neşriyatı o muhakemenin adâlete uygunluğunu bozmak şöyle dursun bilâkis efkâr-ı umumiyeyi daha ziyade tadmin eyleyeceğine asla şüphe etmemelidir." (Tercüman-ı hakikat gazetesi No.915, Tarih: 9 Temmuz 1881, sahife: 1/4)

SONUÇ

Midhat Paşa'nın Yıldız mahbesinde geçen son günlerinde bir arkadaşına yazdığı mektubunda şu cümleleri görüyoruz:

".....Hünkâra hersözü yetiştirecek birisini görürseniz söyleyiniz ki, bu dünyada gamsız geçen eyyâm-ı hayat, hasmın sitemini anlamamakla imrâr edilen eyyâmdır (bu dünyada gönül rahatlığı ile geçen hayat, hasmın çektiği eziyetleri umursamıyarak geçirilen zamandır).

"Zât-ı şahâne, bendenizin emsâlimin kanlarını da içer, ciğerlerini de parçalar. Zaten bizler, çoktan millet ve devletin saadet ve selâmetine vakf-ı cân etmiş hâdimin-i devletiz (devlet hizmetkârlarıyız). Binaenaleyh, eğer millet-i osmaniye, bendenizin tanıdığı ve bildiğim millet-i osmaniye ise hiçbir mazlûmun intikamını almaktan çekinmez. Bu sözümü bir hakiykat gibi farzediniz de Allah'a tevekkülden ayrılmayınız olbab da." (İbn-ül Kemal İnal, **Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar**, 1. cüz, 2. baskı 1955, sahife: 388/dipnotu: 2, Yıldız evrakı arasında tarihsiz ve kime yazıldığı bilinmeyen mektup).

TAİF'E HAREKET

Midhat Paşa ve arkadaşlarının Yıldız'dan hareketleri Ramazan ayına rastlar. Mahkûmların bindirildikleri arabalar limana gitmek üzere saraydan tam iftar zamanı hareket ettirilir. Müslüman Türklerin hepsi iftar sofrasında iken, İstanbul sokaklarında sahipsiz köpeklerin bile görünmediği saatlerdir. Midhat Paşa, tekbaşına olarak bindirildiği paytonda kitabını açmış okumakta, çevresiyle ilgilenmemektedir. Gayet sâkin, vakur, memleketine milletine elinden geldiğince hizmet etmiş namuslu, şerefli insanların huzuru içindedir.

28 Temmuz 1881 Perşembe günü başlayan bu yolculuğu ayrıntılarıyle, Beyoğlu gazetelerinden "İstanbul" bildirmiştir. "Vakit" gazetesi de bu yazıyı 30 Temmuz 1881 Cumartesi günkü 2077 numaralı sayısında okuyucularına yansıtmıştır.

İşte, bu gazetede geçen mahkûmlar kafilesinin sevkine dair haberler, bir hükûmet bildirisiyle yalanlanmış ve "İstanbul" gazetesi de mahkemeye verilmiştir. Sözkonusu bildiriyle hükûmet, basını şöyle tehdit etmekteydi:

"Abdülâziz'in öldürülmesinde medhal olmalariyle mahkûm olan ma'lûm kimseler hakkında gazetelerin hergünkü ve hususiyle bu cumartesi günkü neşriyatı temamiyle vukuu bulanın aksi olduğundan bundan böyle verilecek resmî bilginin harfiyyen neşriyle yetinilecek, bundan ayrı keyfiyet ve ayrıntılarına dair gazetelere birtek harf bile yazılacak olur ise imtiyaz sahiplerinin şiddetle mes'ul tutularak cezalandırılacakları kat'iyyen bildirilir. Fi 18 Temmuz sene 97/Ramazan 1298/30 Temmuz 1881." (Vakit gazetesi, Ta. 31 Temmuz 1881 No.2078)

Bu bildiri, Ahmet Midhat'ın yukardaki yazısının yayınlandığı tarihten tam (21) gün sonradır. Öyle anlaşılıyor ki kamuoyu Midhat Paşa'nın yetiştirmesine iyi bir ders vermiş olacaktır.

ÖLDÜRÜLEN MİDHAT PAŞA, OSMANLI HANEDANI VE SONRASI

Midhat Paşa 1884 yılının 14/15 Mayıs günlerini birbirine bağlayan gece vakti Taif'te boğdurularak öldürüldü. Bu suretle İkinci Abdülhamid kocamış, köhnemiş Osmanlı Hânedanı için bir tehlike kabul ettiği hasmını yokettirerek, bu hanedanın ilelebed pâyidar olacağı sevinciyle kendisini destekleyen yardakçılarına pâyeler, ihsanlar, ikballer, nişanlar dağıtarak adeta bayram etmekteydi.

Ama Abdülhamit bilmiyordu ki, Midhat Paşa'nın öldürüldüğü sıralarda üç yaşında olan bir "Mustafa", bu cinayetin işlendiği tarihten yirmiiki yıl sonra Selânik'te bir Kurmay Yüzbaşı olarak ortaya çıkacak ve Hakkı Baha (Pars)'ın evinde gizlice topladığı arkadaşlarına politikasını açıklayarak, çürümüş olan hânedanın tüm hata ve sevaplariylę tarihe gömeceği günlerin plânını anlatacaktır.

Zâlimlerin, halk ve millet düşmanlarının âkibetleri dünya tarihinde hep aynı olmuştur. Ve de böyle olacaktır.

---

[1] "Silistire Valisi Mirza Said Paşa ile Vidin valisi Muammer Paşa'nın durumlarını tahkik ile (Tırnava)da Bulgarlar tarafından vukua getirilen hadisenin men ve ıslahı için Midhat Efendi evvelce buralara iki defa memuriyetle gönderilmişti. Midhat Efendi (Tırnava) tahkikatında (Adliye) ve (Belgradcık) ve (Lum) kazaları Bulgarlarının yabancı (Rus) iğfalât ve tahrikâtı ile hükûmet ve devlete karşı geldiklerini anlamış ve bir zabtiye neferinin bile girmediği (Adliye) Kazasına bizzat girerek köy köy dolaşıp ayaklanmayı yatıştırmıştır." (Ahmet Rasim, Resimli Haritalı Osmanlı Tarihi, Cilt:4, Sa.2095 dipnotu.)

[2] Aynı yapıt Cild: 4 Sa.2092-2095

[3] Aynı yapıt Cild 4 Sa. 2154 (Adı geçen Süruri Efendi, Midhat Paşa'yı yargılayan Çadırköşkü (veya Yıldız) mahkemesi başkanlığını yalan süruri Paşadır.

[4] Tuna Gazetesi Ta. Şevval 16 Sene 1281/3 Mart 1865, No:1 (Not: Bu sandıklar hakkındaki tüzük aynı gazetenin (7) nolu sayısından itibaren yayınlanmıştır.)

[5] Ceride-i havâdis gazetesi, Ta. 3 Rebiülevvel sene 1283, No.446.

[6] Tuna gazetesi No.90 (Bu yazı Ceride-i havadis'in 455 nolu sayısından alınmıştır.

[7] Mecmua-i Fünun, Ta. 1283 Muharrem ayı, No. 34

[8] Tasvir-i efkâr gazetesi, No.409

[9] Hürriyet Gazetesi, Ta. 1November 1869/26 Receb 1286, No.72

[10] Terakkî Gazetesi Ta. 17 Temmuz 1869, No.182

[11] İkdam Gazetesi, Ta. 18 Eylül 1908.

[12] İbret Gazetesi, Ta. 17 Haziran 1288, No.12.

[13] Mecmua-i Maarif Gazetesi-İkinci tertip. Ta. 13 Muharrem 1291

[14] Basiret Gazetesi, Ta. Zilhicce 22 sene 1293/27. 12. 1876 No. 1979

[15] İttihad Gazetesi, Ta. 5 Muharrem 1294, No. 129, 130

[16] Vakit Gazetesi Ta. 11 Şubat 1877, No. 463

[17] Server R. İskit, Türkiye'de matbuat rejimleri, Matbuat Umum Müdürlüğü neşriyatı 1939, Sahife:49

[18] Takvim-i Vekayi Gazetesi, Ta. 4 Rebiulevvel 1294/1877, No. 1866

[19] Sabık dahiliye nazırı Mehmed Memduh (Memduh Paşa), Hal'ler-İclâslar İst. 1324, sa. 160

[20] Cumhuriyet Gazetesi Bu noktada Nâzım Paşa anılarında şöyle der: "...Midhat Paşa, Avrupa Devletlerine verilecek bir notada Saffet Paşa'nın kulandığı mütebasbıs lisanı beğenmemişti ve kendisinden müstakil bir devletin hâriciye nâzırına yakıacak bir suret noktayı tanzim etmesini istemişti. Halbuki Saffet Paşa, Avrupa'yı aman kızdırmayalım, diyerek Midhat Paşa'nın talebini reddetmiş ve nihayet Midhat Paşa'nın fikrinde müessir olduğunu görerek bu meselenin hallini Padişaha bırakalım, demiş Padişahın yanına çıkarak, heriki tarafta nokta-i nazarını müdafaa etmiş" (16 Şubat 1932, No. 2704)
"Sultan Hamid, Saffet Paşa'ya taraftar olmuş ve Avrupa'yı kızdırmamak lâzım geldiğini o da tekvaretmiş. Bunun üzerine Midhat Paşa, Zât-ı şahânemiz bu gibi mühim siyasiumurda henüz tecrübesizsiniz. Avrupa'ya karşı bu kadar sevfürû etmek, memleket ve devletin zararınadır. İcra saltanata biraz daha tecrübe sahibi olduğunuz zaman zât-ı şahâneniz de, bendenizin ne kadar haklı olduğunu alarsınız. Fakat o zaman iş işten geçmiş olur, tarzında Sultan Hamid'e cevap vermiş ve hünkârdan izin alarak dışarı çıkmış..." (No. 2795, Ta. 17 Şubat 1932)
Nâzım Paşa, müteakiben Midhat Paşa'nın sürgüne gönderildiğini bildirmektedir. Levand Herald gazetesinin verdiği bilgi ile Nâzım Paşa'nın yukarıya alınan anısı birbirini tamamlar gözümahiyettedir.

[21] Basiret Gazetesi

[22] Basiret Gazetesi

[23] İttihat Gazetesi Ta. 24 Muharrem 1294 No.143

[24] İttihat Gazetesi Ta. 24 Muharrem 1294 No.143

[25] Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı

Toplum ve Bilim

ELİMİZDE BULUNAN ESKİ SAYILAR

40 **Divitçioğlu** *Küçükömer ya da İbn Haldun Versus Locke* **Yumer** *Devlet Kuramında Liberal Temalar II* **Esenbel** *Japon Aydınları ve Batı Bilimi* **Shaikh - Tonak** *Refah Devleti ve Sosyal Ücret Efsanesi* **Gürsel** *Sait Faik'in Eserinde İstanbul Rumları* **Tekeli - İlkin** *1923 Tarihli "Umur'u Nafia Programı"* **Güzel** *Türkiye'de Grev Tartışmaları-* **Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü** **Toprak** *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Sendikal Gelişmeler* **Belge** *Türkiye'de Devlet ve Sınıf* **Toprak** *Osmanlı-Türkiye İktisat Tarihi Üzerine*

41 **Buğra** *İktisat ve Ahlâk* **Howard** *Geleceğin Şimdi Olarak Kavranışı* **Segal** *Aileyi Parçalayacak mıyız?* **Hamon - Rotman** *Epilog* **Bora** *Doğu Avrupa'da 68* **Belge** *68 ve Sonrasında Sol Hareket* **Alpay** *68 Kuşağı Üzerine* **Doltaş** *"Postmodernizm" Aporia ve Logos* **Turhanlı** *Karşıt Kültürün Bir Ögesi Olarak Müzik* **İnsel** *88 Mayıs'ından 68 Mayıs'ına Bakış* **Zarakolu** *68 Mayıs'ından Belgeler*

42 **Ayata** *Salon Kullanımı* **Duben** *Osmanlı İstanbul'unda Evlilik ve Hane Kurma* **Divitçioğlu** *Kök Türk Efsaneleri* **Doltaş** *İletişim, Yazın Metni ve Göstergebilim* **Cangızbay** *Türkçe Okuma-Yazma Öğretimi* **Üskül** *Sıkıyönetim Uygulamaları* **Çağlar** *Demokrasi Krizi* **Cezar** *Süleyman Penah Efendi* **Rodrik** *ihracat Patlaması* **Hassan** *Kesbsiz Tâ O Kadar Cehi Olmaz* **Ersanlı** *Yirmi Yılın Tadı* **Somer** *31 Mart* **Toprak** *Hürriyet'in İlanı*

43-44 **İslamoğlu-İnan** *Köylüler* **Yerasimos** *Pontus Meselesi* **Divitçioğlu** *Türk Bütüncül Erken Devleti* **Cocoullos** *Yunanistan'da Kadınlar* **Vergin** *Pozitivist Optimizm* **Şenatalar** *ABD '88 Başkanlık Seçimi* **Bostanoğlu** *Konut Sorunu* **Gürsel** *Türk Edebiyatında Yahudiler* **Özsoy-Taylan** *Dilbilim ve Çeviri* **Millas** *Türk-Yunan "Birliği"* **Toprak** *II. Meşrutiyet'te Kadın Dernekleri*

45 *Macit Gökberk İle Söyleşi* **Pamuk** *Niyazi Berkes ve İktisat Tarihi* **Aksoy** *16. Yüzyıl İngiliz Tiyatrosu* **Ortaylı** *"Doğum Kontrolü"nün Hikâyesi* **Cangızbay** *Gurvitch Sosyolojisi* **Sayar** *İdris Küçükömer Hocamız* **Kıran** *Bir "İlan"ın Anlamlandırılması* **Çakman** *Reaganomics ve Mirası* **Çakır** *Osmanlı Türk Kadınları Esirgeme Derneği* **Arat** *"Kadınlar İçin" Siyasetin Önemi*

46-47 **Adanır** *Güneydoğu Avrupa'da Gelenek ve Kırsal Değişim* **Toprak** *Tanzimat ve Çağdaş Türkiye* **Yeldan** *1979-1983 Türk Yapısal Uyum Programı* **Menard** *Örgütler Neden Vardır?* **AYATA** *Toplumsal Çevre Olarak Gecekondu ve Apartman* **Hekimoğlu** *Modernleşme ve İstikrarsızlık* **Üstel** *İnsan Hakları Tartışmalarında Standartlaşma-Rölativizm İkilemi* **Richert** *Çoğunluğun Sorunu Azınlıklar* **Gürsel** *Ziya Gökalp'in Milliyetçiliğinde Epik Söylem* **Kitsikis** *Bilimsel Düşünce ve Rönesans Ruhu* **Millas** *Dimitri Kitsikis'in Yanıtına Not*

48-49 **Unat** *Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Moderniz-Postmodernizm* **Kağıtçıbaşı** *Psikoloji, Kültür ve Sosyal Değişme* **Özdalga** *Türkiye'de Bir Sosyolog Olmak Üzerine* **Doğruel** *İstikrar Politikaları Altında Sanayileşme Hedeflerinin Değişimi* **Doğruel** *Tarımda Teknolojik Değişme ve Başlangıç Koşulları* **Buğra** *İş Yaşamındaki Belirsizliğin Siyasal Kaynakları* **Berktay** *Batı ve Türk Ortaçağ Tarihçiliği* **Aktüre** *19. Yüzyılda Menteşe Sancağı* **Sirman** *Köy Ünitesinin Tanımlanması* **Akşit** *Güneydoğu Anadolu Sulama-Kalkınma Projeleri* **Köksal-Kara** *1980 Sonrasında Yerel Siyaset* **Varol** *Yerel İktidar Yapısında Değişim Eğilimleri* **Seymen** *Küçük Ölçekli Üretimin Yapısı* **Ayata** *Buldan Dokuma Sanayii* **Şenyapılı** *Planlama Açısından Gecekondu Olgusu*

Birikim Yayınları

İletişim 12000